٣٩٠

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتعالى فى عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصى نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدى فلا ازلى سواه الدايم السرمدى فكل شئ مضمحل عداه احمده سبحانه حمدا يقربنى الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله من خطاياى استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط فى جنب مولاه واسئله العصمة من الخطاء والخطل والسداد فى القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذى لا يخيب لديه الامال القدير فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك الناسخ بشرعه المطهرة شرايع الاولين والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه واله الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما اما بعد فان اولى ما انفقت فى تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين العين والاثر فى معالمه الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسايل الفقهية فلعمرى انه المطلب الذى يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذى يبشر بالارباح كاسبه يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة فى الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين فى تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا فى تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان اثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدى فى ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر كاف فى تبليغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز النهاية وايضاح يحل قواعد المشكل وبيان يكشف من سرائر المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بانارة مسالكه عن الشرايع ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس مقنعة فى تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هى منتهى

المطلب فی الآفاق ومهذب جمل یسعف فی مختلف الاحکام بکامل
الانتصار ومعتبر مدارک یحسم مواد النزاع من صحیح الآثار
ولعمر روض یرتاح لتمهید اصول الجنان وروضة یبحث تدهش
بارشاد فروعها الاذهان فشکر الله تعالی سعیهم واجزل
من جوده مثوبتهم وبرهم حیث کان من فضل الله علینا ان
اهّلنا لاقتفاء آثارهم اجتنا الاسوة بهم فی افعالهم فشرعنا
بتوفیق الله فی تالیف هذا الکتاب الموسوم بمعالم الدین
وملاذ المجتهدین وجددنا به معاهد المسائل الشرعیة
واحیینا به مدارس المباحث الفقهیة وشفعنا فیه تحریر
الفروع بتهذیب الاصول وجمعنا بین تحقیق الدلیل
والمدلول بعبارة قریبة الی الطباع وتقریرات مقبولة عند
الاسماع من غیر ایجاز موجب للاخلال ولا اطناب معقب للملال
وانا ابتهل الی الله سبحانه ان یجعله خالصا لوجهه الکریم و
اتضرع الیه ان یهدینی حین تضل الافکار الی المنهج القویم
ویثبتنی حیث تزل الاقدام علی صراط مستقیم وقد رتبنا
کتابنا هذا علی مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة
منحصر فی المقصدین المقصد الاول فی بیان فضیلة
العلم وذکر نبذ مما یجب علی العلماء مراعاته وبیان زیادة
شرف معلم الفقه علی غیره ووجه الحاجة الیه وذکر حده

ومرتبته وبیان موضوعه ومبادیه ومسائله اعلم ان فضیلة
العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر کفی انتظامه فی سلک
الضرورة مؤنة الاهتمام ببیانه غیر انا نذکر علی سبیل التنبیه
اشیاء فی هذا المعنی من جهة العقل والنقل کتابا وسنة مقتصرین
علی ما یتادی به الغرض فان الاستیفاء فی ذلک یقتضی تجاوز
الحد ویفضی الی الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلیة
فهی ان المعقولات ینقسم الی موجود ومعدوم وظاهر ان الشرف
للموجود ثم الموجود ینقسم الی جماد ونام ولا ریب ان النامی اشرف
ثم النامی ینقسم الی حساس وغیره ولا شک ان الحساس اشرف
ثم الحساس ینقسم الی عاقل وغیر عاقل ولا ریب ان العاقل اشرف
ثم العاقل الی عالم وجاهل ولا شک ان العالم اشرف فالعالم
اشرف المعقولات **فصل** واما الکتاب الکریم فقد اشیر الی
ذلک فی مواضع منه **الاول** قوله تعالی فی سورة القلم وهی اول ما
نزل علی نبینا صلوات الله علیه وآله فی قول المفسرین اقرا باسم
ربک الذی خلق خلق الانسان من علق اقرا وربک الاکرم الذی
علم بالقلم علم الانسان ما لم یعلم حیث افتتح کلامه المجید بذکر
نعمة الایجاد واتبعه بذکر نعمة العلم فلو کان بعد نعمة الایجاد
نعمة اعلی من العلم لکانت اجدر بالذکر وقد قیل فی وجه التناسب
بین الآی المذکورة فی صدر هذه السورة المشتملة بعضها

على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليم ما لم يعلم انه تعالى
ذكر اوّل حال الانسان اعنى كونه علقة وهى بمكان من الخساسة
وآخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة
فكانه سبحانه قال كنت فى اول امرك فى تلك المنزلة الدنية
الخسيسة ثم صرت فى آخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة
الثانى قوله تعالى الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض
مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الآية فانه سبحانه جعل
العلم علة لخلق العالم العلوى والسفلى طرّا وكفى بذلك
جلالة وفخرا الثالث قوله تعالى من يؤتى الحكمة فقد اوتى خيرا
كثيرا فسّرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى هل يستوى
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكّر اولوا الالباب
الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله تعالى
شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم السابع
قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم الآية
الثامن قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم ومن عنده
علم الكتاب التاسع قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى مخاطبا
لنبيه صلى الله عليه وآله آمرا له مع ما آتاه من العلم والحكمة
وقل ربّ زدنى علما الحادى عشر قوله تعالى بل هو آيات بيّنات

فى صدور الذين اوتوا العلم الثانى عشر قوله تعالى وتلك الامثال
نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فصل واما السنّة
فهى فى ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرنى به اجازة عدّة
من اصحابنا منهم السيّد الجليل شيخنا نور الدين على بن الحسين
بن ابى الحسن الحسينى الموسوى ادام الله تأييده والشيخ الفاضل
عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثى قدس الله روحه
بحق روايتهم اجازة عن والدى السعيد الشهيد زين الملة
والدين رفع الله درجته كما شرّف خاتمته عن شيخه الاجل نور
الدين على بن عبد العال العاملى الميسى عن الشيخ شمس الدين
محمد بن المؤذن الجزينى عن الشيخ ضياء الدين على بن شيخنا
الشهيد عن والده قدّس الله سرّه عن الشيخ فخر الدين ابى
طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن
الحسن بن يوسف المطهر عن والده رضى الله عنه عن شيخه
المحقق السعيد نجم الملة والدين ابى القاسم جعفر بن الحسن
بن يحيى بن سعيد قدّس الله نفسه عن السيد الجليل شمس
الدين فخار بن معدّ الموسوى عن الشيخ الامام ابى الفضل
شاذان بن جبرئيل القمى عن الشيخ الفقيه العماد محمد بن ابى القاسم
الطبرى عن الشيخ ابى على الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه
ابى جعفر محمد بن الحسن الطوسى عن والده رضى الله عنه

عن الشيخ الامام المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القاسم
جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الكبير الجليل ابي جعفر محمد
بن يعقوب الكليني عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد بن
عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح وعن محمد بن يعقوب
عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن
محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون وعن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري
عن عبد الله بن الميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب
فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها
لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب العلم من في السموات
ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد
كفضل القمر على ساير النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء
ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن
اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد
محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن
علي بن الحسين بن بابويه القمي ره عن ابيه عن سعد بن عبد الله
عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن
عن الحسن بن زياد العطار عن سعيد بن طريف عن الاصبغ

بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلم تعلموا
العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد و
تعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم
الحلال والحرام وسالك بطالبه سبل الجنة وهو انيس في
الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء
يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم
وتقتبس اثارهم وترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم
في صلواتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى
وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار
من العمى ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة بالعلم يطاع
الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام
وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه
السعداء ويحرمه الاشقياء **فصل** وروينا بالاسناد عن محمد
بن يعقوب عن علي بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن
ابي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي
عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة
العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة عن

ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين عليه السلم
يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب
العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه
عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم
بطلبه من اهله فاطلبوه ٥ وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان العلماء ورثة الانبياء وذاك ان الانبياء لم يورثوا درهما
ولا دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد
اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت
في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين
وتاويل الجاهلين ٥ وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعد
رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليه السلم قال لو يعلم الناس
ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك
وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الي الجاهل المستخف
بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الي التقي
الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحكماء القابل عن الحكماء
٥ وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي
جعفر عليه السلام قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف

عابد

عابد ٥ وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم
عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل راوية لحديثكم
يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل
عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا
يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم
ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير
القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية
وتزكيتها باجتناب الرذايل واقتناء الفضايل الخلقية وقهر القوتين
الشهوية والغضبية ٥ وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن
محمد بن يعقوب ره عن علي بن ابرهيم رفعه الى ابي عبد الله عليه السلم
وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني
عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد
بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله عليه السلام
قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه
للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه
للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال في
اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع
فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل
ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونهم

فهو يحلو انهم هاضمهم وله بنهم حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار
العلماء آثره وصاحب الفقر والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد
تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلاً داعياً
مشفقاً مقبلاً على شأنه عارفاً باهل زمانه مستوحشاً من اوثق
اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه عنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن ابرهيم عن ابيه
جميعاً عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش
عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين عليه السلم يقول قال
رسول الله صلى الله عليه واله منهومان لا يشبعان طالب دنيا
وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن
تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم
من اهله وعمل بعلمه نجا ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن
الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا
عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلم قال
من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الاخرة نصيب ومن
اراد به خير الاخرة اعطاه الله خير الدنيا والاخرة عنه عن
علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن المنقري
عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا رايتم العالم
محباً للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب

وقال اوحى الله الى داود عليه السلم لا تجعل بيني وبينك عالماً مفتوناً
بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي
المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم
عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى
عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر عليه السلم قال من
طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به
وجوه الناس اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح
الا لاهلها **فصل** ورويناه بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد
محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه ره عن علي
بن احمد بن موسى الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن جعفر
الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا
عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار
الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم
السلم قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن
الاستماع اليه والاقبال اليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب
احداً يساله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث
في مجلسه احداً ولا تغتاب عنده احداً وان تدفع عنه اذا ذكر
عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدواً
ولا تعادي له ولياً فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله بانك

قصدتهم وتعلمت علم الله جل اسمه لا الناس وحق رعيتك بالعلم
ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما اتاك من العلم
وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم
ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت
الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله
عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب
محلك ه وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمن
الرازي قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدابادي
ابو الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه
عن سليمن بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلم
قال كان علي عليه السلام يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه
السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم
عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس
خلفه ولا تغمز بعينيك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال
فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل
العالم مثل النخلة تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم
اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات
العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة فصل
ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم اكد

الثلمة الخلل في الحائط وغيره يقال في الاناء ثلمة اذا انكسر من شفته شيء

ومن

ومن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه وآله
وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن وليجعل له حظا وافرا
من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة وتهيؤها
واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا بالاسناد المتقدم
وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش
عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين عليه السلم
يحدث عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في كلام له العلماء
رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا
هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه
وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله تعالى
فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي
النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى
فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الاخرة ضو وعن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل
بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قال العلم مقرون الى
العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه
والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن

الصد المنع

التهتف الصوت ويهتف الحمامة يهتف ويهتف به هتافا صاح به

عبد الله بن القاسم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان العالم
اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته من القلوب كما يزل المطر عن الصفا
وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقري
عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين
عليه السلم فسئله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها
فقال علي بن الحسين عليه السلام مكتوب في الانجيل لا تطلبوا
علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم
يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا وعنه
عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه
قال قال امير المؤمنين عليه السلام في كلام له خطب به على المنبر
ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم
العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد
رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم
المنسلخ عن علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما
حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا
لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من
الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه
اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصيكم لربه ومن يطع الله
يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن

الصفا الحجارة الواحدة صفواة وصفاص

الاستفاقة عشق كرفتن وبهوش شدن

الحائر فلان حاير باير

الادهان الاتعاق وترك المناصحة والصدق

علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري
عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام عن
آبائه عليهم السلام قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله
فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله
قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم
مه يا رسول الله قال نشره **فصل** ورويناه بالاسناد عن محمد بن
يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن
الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم وتواضعوا لمن تعلمونه العلم
وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب
باطلكم بحقكم ه عنه عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن
يونس عن حماد بن عثمن عن الحارث بن مغيرة النضري عن ابي
عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده
العلماء قال يعني بالعلماء من صدق قوله فعله ومن لم يصدق
قوله فعله فليس بعالم ه عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين ع
الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من
[illegible] من عذاب الله ولم يرخص لهم في

انما قدم التعلم على المعلم في الذكر مع ان الترتيب الطبيعي يقتضي العكس مبالغة واهتماما بشأن تواضع المتعلم لانه اكبر الانسان واما تواضع المعلم فقليلا ما يترك فلا يحتاج الى الاهتمام

معاصي الله ولم يتركه القراق رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم
ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة
لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه ٥ عنه عن علي
بن ابرهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معوية
بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان امير المؤمنين ع
يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم
والصمت وللمتكلف ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية
ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة ٥ عنه عن عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيشابوري عن
عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست بن ابي منصور
عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان امير المؤمنين ع
يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضايل كثيرة فرأسه التواضع
وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق و
حفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء
والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة
وحكمته الورع ومستقره النجاة وقايده العافية ومركبه
الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة
وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب

الذنوب وزاده المعروف ومأواه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه
محبة الاخيار ٥ عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القسم بن محمد
عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال لي ابو
عبد الله عليه السلام من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت
السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله ولما ثبت ان
كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة
اشرف من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به
يعرف اوامر الله تعالى فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه
اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو
الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن
زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن
درست الواسطي عن ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى عليه السلام
قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله المسجد فاذا جماعة قد اطافوا
برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا انه اعلم
الناس بانساب العرب ووقايعها وايام الجاهلية والاشعار والعربية
قال فقال النبي صلى الله عليه وآله لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم
قال النبي صلى الله عليه وآله انما العلم ثلثة آية محكمة او فريضة عادلة
او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل ٥ عنه عن الحسين بن محمد عن

معلّى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن حماد بن عثمن عن ابي
عبد الله عليه السلم قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين
ل عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى
عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر عليه السلم قال
قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير
المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب
عن ابي ايوب الخزاز عن سليمن بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلم
قال ما احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه
ح عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه
عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا مات الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة
لا يسدها شيء عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن
محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر
يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع الارض
التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله
وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون
١٢ الاسلام كحصن سور المدينة لها وبالاسناد السالف عن
الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمن
الزراري عن علي بن الحسين السعدابادي عن احمد بن ابي
عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد

السلم بن السالم عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلم قال
حديث في حلال وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا
وما فيها من ذهب وفضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله
عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت
لابي عبد الله عليه السلم ان لي ابنا قد احب ان يسالك عن حلال
وحرام لا يسالك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسال الناس
عن شيء افضل من الحلال والحرام **فصل** الحق عندنا
ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية
ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي من
الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون
ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا
يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون
عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة
ليست بمنافع وانما هي دفع الالام فلا يكاد يطلق اسم
النفع الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من
ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا
بالالام المتضاعفة فلا بد وان يكون الغرض شيئا اخر
مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم

حلال الله وحرامه

المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما
يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق
بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة
اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم ه وقد روينا بالاسناد
السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن
الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان
بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلم قال لوددت ان اصحابي ضربت
رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا ه عنه عن علي بن محمد بن
عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمن بن عيسى عن علي
بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول تفقهوا
في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله
يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون ه عنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن
محمد عن القاسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من
لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك
له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة
العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي
قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن

ابي عمير عن العلا القلا عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله
لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو
جعفر عليه السلم يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد
عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط
عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول ليت السياط
على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام فصل
الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد
بالاحكام العلم بالذوات كزيد وبالصفات ككرمه وشجاعته
وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية
المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن
ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبيا وخرج
بالتفصيلية علم المقلد في المسايل الفقهية فانه ماخوذ من
دليل اجمالي مطرد في جميع المسايل وذلك لانه اذا علم ان
هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به
المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك
الحكم المعين هو حكم الله تعالى في حقه وهكذا يفعل في كل
حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد
بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض

الاحكام كذلك لانا لانريد به العامي بل من لم يبلغ مرتبة
الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو تبحره
في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل
لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه اذ لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون
جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب
الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق
عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان
المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما
على تقدير تجزي الاجتهاد فظ اذ لا يتصور على هذا التقدير
انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل
للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم
المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدق علمه حقيقة و
كون العالم به لذلك حقيقة فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا
وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار
ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام و
لا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء
عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده
ما يكفيه في استعلامه من المآخذ والشرايط بان يرجع اليه
فيحكم الفقيه واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع

في العرف فانه يقال فلان يعلم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة
عنده على التفصيل وح فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا
ينافيه واما عن سؤال الظن فيحمل العلم على معناه الاعم اعني
ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول
وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية
وما نقي في الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه
وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم فضعفه ظاهر عندنا واما عند
المصوبة القايلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام فيه
ان شاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله وجه وكانه لهم وتبعهم
فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال
واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه
او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتاخرة او لغير
ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم
متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى ساير العلوم
واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا
العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث في معرفة
نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظ
لان هذا العلم ليس ضروريا بل محتاج الى الاستدلال وعلم
اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا

يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضاً لكونه متكفلاً ببيان صحة الطرق وفسادها واما تاخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من مبادى هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه هى العلوم التى يجب تقدم معرفتها عليه فى الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل آخر

فصل

ولا بد لكل علم ان يكون باحثاً عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادى ولما كان البحث فى علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعنى الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلاجرم كان موضوعه افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هى المطالب الجزئية المستدل عليها فيه

المقصد الثانى فى تحقيق مهمات المباحث الاصولية التى هى الاساس لبناء الاحكام الشرعية عليها وفيه مطالب

المطلب الاول فى نبذة من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فان

ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئى او لا يمنع وهو الكلى ثم الكلى اما ان يتساوى معناه فى جميع موارده وهو المتواطى او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعانى متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهى مترادفة وان تكثرت المعانى واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل فى الباقى من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوى او الشرعى او العرفى وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل

اصل

لا ريب فى وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا فى اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض فى الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع فى ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة فى خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق فى تلك المعانى كاستعمال الصلوة فى الافعال المخصوصة بعد وضعها فى اللغة للدعاء واستعمال الزكوة فى القدر المخرج من المال بعد وضعها فى اللغة للنمو واستعمال الحج فى اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه فى اللغة لمطلق القصد وانما النزاع فى ان صيرورتها كذلك هل هى بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعانى بحيث تدل

عليها بغير قرينة لتكون حقايق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه
الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها
الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القراين فيكون حقايق عرفية
خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن
القراين في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء
على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت
في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون
بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من
الاقوال والهيات وان الزكوة اسم لاداء مال مخصوص والصيام
لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا
بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة
الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها اليها
وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها
في غير معانيها ان تكون حقايق شرعية بل يجوز كونها مجازات
ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها
في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا
من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة
الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة
استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف

الظاهر لانها معان حدثت ولم تكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال
اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من
الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية
لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة
بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية
لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق
الشارع فهي ممنوعة وان كانت بالنسبة الى اطلاق اهل الشرع
فالذي يلزم ح هو كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية واما
في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ
الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في
اطلاق الشارع فهي ح حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه
الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة
انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين وجهان
الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنته
ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك
الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او
بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه
والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر

الوجه الثانی انها لو کانت حقایق شرعیة لکانت غیر عربیة واللازم
باطل فالملزوم مثله بیان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات
انما هو بحسب دلالتها بالوضع فیها والعرب لم یضعوها لانه
المفروض فلا یکون عربیة واما بطلان اللازم فلانه یلزم ان
لایکون القرآن عربیا لاشتماله علیها وما بعضه خاصة عربی
لایکون عربیا لاشتماله علیها وما بعضه خاصة عربی لایکون
عربیا کله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربیا واجیب
عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار التردید بالقراین کالاطفال
یتعلمون اللغات من غیر ان یصرح لهم بوضع اللفظ للمعنی اذ
هو ممتنع بالنسبة الی من لایعلم شیئا من الالفاظ وهذا طریق
قطعی لاینکر فان عنیتم بالتفهیم وبالنقل ما یتناول هذا منعنا
بطلان اللازم وان عنیتم به التصریح بوضع اللفظ للمعنی منعنا
الملازمة وعن الثانی بالمنع من کونها غیر عربیة کیف وقد
جعلها الشارع حقایق شرعیة فی تلک المعانی مجازات لغویة فی المعنی
اللغوی فان المجازات الحادثة عربیة وان لم یصرح العرب باحاد
لدلالة الاستقراء علی تجویزهم نوعها ومع التنزل نمنع کون القرآن
کله عربیا والضمیر فی انزلناه للسورة لا للقرآن وقد یطلق القرآن
علی السورة وعلی الآیة فان قیل یصدق علی کل سورة وآیة
انها بعض القرآن وبعض الشیء لایصدق علیه انه نفس ذلک

الشیء قلنا هذا انما یکون فیما لم یشارک البعض الکل فی مفهوم
الاسم کالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا یصدق
علی البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسیط البارد الرطب
بالطبع فیصدق علی الکل وعلی ای بعض فرض منه فیقال هذا البحر
ماء ویراد بالماء مفهومه الکلی ویقال انه بعض الماء ویراد به مجموع
المیاه الذی هو احد جزئیات ذلک المفهوم والقرآن من هذا القبیل
فیصدق علی السورة انها قرآن وبعض القرآن بالاعتبارین علی
انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراک للمجموع الشخصی ووضعا
آخر فیصح بهذا الاعتبار ان یقال السورة بعض القرآن اذا عرفت
هذا فقد ظهر لک ضعف الجانبین والتحقیق ان یقال لاریب فی وضع
هذه الالفاظ للمعانی اللغویة وکونها حقایق فیها لغة ولم
یعلم من حال الشارع الا انه استعملها فی المعانی المذکورة واما
کون ذلک الاستعمال بطریق النقل او انه غلب فی زمانه واشتهر
حتی افاد بغیر قرینة فلیس بمعلوم لجواز الاستناد فی فهم المراد
منها الی القراین الحالیة والمقالیة فلا یبقی لنا وثوق بالافادة
مطلقا وبدون ذلک لایثبت المطلوب فالترجیح لمذهب النافین
وان کان المنقول من دلیلهم مشارکا فی الضعف لدلیل المثبتین
اصل الحق ان الاشتراک واقع فی لغة العرب وقد احاله قوم
وهو شاذ ضعیف [illegible]

ولهما معًا وكونه مريدًا لهما معًا معناه أن لا يريد هذا وحده وهذا وحده
فيلزم من ارادته لهما معًا على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد
منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادته المجموع معًا عدم
الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا
من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معًا
لا بقاؤه لكل واحد منفردًا وغاية ما يمكن ح أن يقال انه مفهوم المشترك
هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهومه
فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهومه لا الى ابطال اصل
الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان
التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما
بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد
المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه
والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة ما اخترناه والحق ان
يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور
بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة
المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم
فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند
الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي
حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو

كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على
ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر
والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة تتبادر
من المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع
له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل بشرط شيء واما فيما عداه
فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد
عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في
الارض والشمس والقمر والنجوم والشجر والدواب وكثير من
الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن
غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله تعالى ان الله وملئكته يصلون
على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار
وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في
الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء
باظهار حال الشرف ولو مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل
كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه
قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله يسجد له
من في السموات والارض وقوله وملئكته يصلون مقارن
له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا
وانت بما عندك راض والراي مختلف اي نحن بما عندنا راضون

وعلى هذا يكون قد كرر اللفظ مرادًا به في كل مرة معنى لان المقدر
في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه ان ثبت
الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه
من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة
فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره
في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى اصل واختلفوا في
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في
استعمال اللفظ المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون
ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه
حقيقة ومجازًا باعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال
اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان
من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال
اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة
وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق
الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين
المجاز والكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان
مريدًا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي
غير مريد له باعتبار معنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم
واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين الارادة الحقيقة

وارادة

وارادة المجاز معًا منافاة واذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع
الارادتين عند التكلم واحتجوا لكونه مجازًا بان استعماله لهما
استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا
في الموضوع له وهو الان داخل فكان مجازا واحتج القايل بكونه
حقيقة ومجازًا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين
والمفروض انه حقيقة في احدهما ومجاز في الاخر فلكل واحد من
الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن حجة الجواز بعد ما قرروه
في وجه التنافي واما الحجتان الاخرتان فهما ساقطتان بعد ابطال
الاولى وتزيد الحجة على مجازيته بان فيها خروجا عن محل النزاع اذ
موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما
مناطًا للحكم ومتعلقًا للاثبات والنفي كما مر انفا في المشترك
وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل
للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا
نزاع فيه فان النافي للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل و
يسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي
في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا
وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان
ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ ح تمام الموضوع
له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك

كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز معاندة من جهتين منافاتها للوحدة
الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون
اعتبار كونه منفردا كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول
بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازا للفظ فالقرينة
اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك
هو هذا المعنى فالظ اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين
بناه على الاعتبار الاخر وكلام المرتضى متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود
معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا اذ فان
المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه
مجازا ايضا المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان البحث الاول
في الاوامر اصل صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط
بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة
في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب
والندب وقال علم الهدى ره انها مشتركة بين الوجوب والندب
اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب
فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا اللوجوب هي ام للندب وقيل
هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة وقيل القدر
المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين
امور اربعة وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها

شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه
الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل عد عاصيا
وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى
الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله
انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء
القرائن فليقدر كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد
ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني
قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر
اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا
ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما
هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا
للوجوب لما كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه
مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت
على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على
وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه
قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب
الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا اقل من
دلالته على حسن الحذر ح ولا ريب انما يحسن عند قيام

للمقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفهاً وعبثاً
وذلك محال على الله سبحانه واذا ثبت ثبوت المقتضي ثبت ان الامر
للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل
هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به و
ليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب
فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال
والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم
غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها
في الاية اعتبرت مضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل
قوله تعالى في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب
في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل
ضرب زيد واكل عمرو واية ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان
يوتى في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني
على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب
ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر
الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم
على مخالفتهم الامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض
اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على ترك تكذيب الرسل
في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة

تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعاً فلعل الامر
بالركوع كان مقترناً بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول
بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به
او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل
بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم
على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب
تكذيبهم منافياً لذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى
رتب الذم على مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة
احتج القايلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه واله
اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد
الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب
بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى
الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر
الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السايل والسؤال انما يدل
على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما
فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القايل بكون الامر للايجاب
يقول ان السؤال يدل عليه ايضاً لان صيغة افعل عنده موضوعة
لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السايل فيه لكنه
لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم

مجرّد

المسئول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل
اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين بانه
للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى
اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت
موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز
فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا
للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل
لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة
السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلابد من كونه مجازا
فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة
الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر
المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه
مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله
فيه معها استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير
صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر
المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز
اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد
المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما
باعتبار ان استعماله في القدر المشترك على الاول مجاز

فيكون

فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني فيتساويان
وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية
الندرة والشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال في كل واحد
من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير
الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق واحتج السيد
على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب
والندب معا في اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر
الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما
استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها
في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة
في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في
القرآن او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل
مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من
رسوله صلى الله عليه وآله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي
الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم
والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم
ايضا ان ذلك من شان التابعين فطالما اختلفوا وتناظروا
فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة
عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد الوضع

وم
لهم تابع التابعين

اللغة في هذا الباب قال ره واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون
في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ
في موضوع اللغة ولم يحملوا ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه
ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع
اصحابنا حجة والجواب عن احتجاج الاول انا قد بينا ان الوجوب
هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا
يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا لوجود اماراته وكونه
خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين
او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة
انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين والاشياء في الاستعمال
اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه وغيرهما مما هو من علامات
الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انها
في العرف الشرعي للوجوب فمحقق لما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم لها
على الوجوب انما هو لكونها له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم
يستدعي تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل
هذا ولا يذهب عليك ان ما ادعاه في اول الحجة من استعمال الصيغة
للوجوب والندب في القرآن والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة
كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب فتامل احتج الذاهب
الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل

واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو
اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة تقتضي امتناع عدم
الاطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان
لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا احتمالا اخر وهو قسما
ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع استعمال اللفظ مظانه
والامارات الدالة على المقصود عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك
بين ثلثة اشياء استعماله فيها على حد وما سبق في احتجاج السيد
على الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه
للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال انه لمطلق
الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها
واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج
من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف
احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر
في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي
احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل
التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام
اصل الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا
تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها
التكرار ونزلوها منزلة ان يقال افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة

غير زيادة عليها وتوقف جماعة ولم يذكروا الاتيان لنا أن المتبادر
من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن
الحقيقة كالزمان والمكان ونحوهما فكما أن قول القائل اضرب
غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب كذلك
غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل بها الا
هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق
الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها وبتقرير آخر وهو انا نقطع
بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير
لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر
فتقيده بالصفات المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات
المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء
في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري
فيكون معنى اضرب مثلا اطلب ضربا ما فلا يدل على صفة الضرب
من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم
افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة
فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة وبمقتضى حكم التبادر
في طلب ايجاد الفعل واين هذا عن الدلالة على الوحدة او التكرار
احتج الاولون بوجوه احدها انها لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصلوة
والصوم وقد تكررا قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك

الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث
ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم
التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل
التكرار انما فهم من دليل آخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد
امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في
اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق
فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع
الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار
في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ التروك
تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء
نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه
منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل
يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه وان كان ذلك دائما فدائما و
ان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من
السكون دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع عن السكون فيها
لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها
مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا والجواب انه انما صار
ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها
اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف

بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعدّ ممتثلاً واتياً بالمامور به و
ما ذلك الا لكونه موضوعاً للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار
وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون
بمثل ما مرّ من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد
لا يفيد والتواتر لا يمنع الخلاف فيه والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر
الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه
له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب
الايجاد الفعل وذلك كاف في مثله اثبات مم **اصل** ذهب الشيخ ره وجماعة
الى ان المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد ره
هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على
دلالة يدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد
والعلامة رحمهما الله على انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل
على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزياً وهذا هو الاقوى لنا نظير
ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور
والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة
له عليهما حجة القول بالفور امور ستة الاول ان السيد اذا
قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عدّ عاصياً وذلك
معلوم من العرف فلولا افادته الفور لم يعدّ من العصاة واجيب
عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب

الامر

التراخي تقصير كردن ودور خود وتكاهل نمودن كمر

السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلاً ومحل النزاع ما يكون الصيغة
فيه مجردة عن القرينة الثاني انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود
لادم عليه السلام بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك
ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك
لم تأمرني بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر
اي بالمبادرة والمسابقة مم
مقيداً بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد
قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم
منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى آخر ازمنة الامكان
اتفاقاً ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المح
اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم
ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء
اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا دليل
عليه من خارج والجواب من جهتين احدهما النقض بما لو صرح
بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف
المح لو كان التاخير متعيناً اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر اليه
واما اذا كان جايزاً فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم
التكليف بالمح الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل

الشروع بعض التجويز

الله تعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها فيجب المسارعة الى فعل
المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به
من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق
بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمولة على افضلية المسارعة
والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا
انه لا يرد لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل
ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز
تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلابد من حمل فعل الامر
في الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لمقتضى
المادة وذلك ليس بجائز فتامل الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم
وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان
الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا
فبانه قياس في اللغة لانك قست الامر في افادة الفور على غيره
من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظ واما ثانيا فبالفرق
بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل
الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة
عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل
السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله
وايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور بينهما

مر في التكرار آنفا وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره
احتج السيد رحمه الله بان الامر قد يرد في القرآن واستعمال اهل
اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال
اللفظ في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما او مشتركة بينهما و
ايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادة
والامارة هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن
لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من
اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانهما
يفهمان من لفظ بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا
للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدها
فيقصد بالاستفهام دفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه
ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو
من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل
واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج
عن ظ اللفظ وارتكاب التجوز ومن المعلوم خلافه فايدة
اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول
اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا
ذهب الى كل فريق احتج الاول بان الامر يقتضي كون المامور
فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني

بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الآن الثاني من الامر و
لو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق و العلامة
الاحتجاج ولم يرتحاشيا وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل
هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا
او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده
فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني
لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض
العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في
مدرك الوجهين الذين بنى عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه
والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس
مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه
وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى مثال
الامر وهو الآيات المامور فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في
استدلاله على الاول ليس له ان يقول بسقوط الوجوب حيث يمضي
اول اوقات الامكان لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير
مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول وجب عليك الامر الفلاني في
اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته
ومن اعتمد على الاخير فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر
يقتضي باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة

والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث المكلف
بمخالفته ويبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من سياق
كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغي ح القول بسقوط الوجوب

اصل

الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به
شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق
في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول
عن المرتضى ره وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية لكن
يوهم ذلك في بادي الراي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق
القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك
التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان
يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه
لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما
صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما
يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا
ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة و
الضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو
الصلوة وما يجري مجريها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر
في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا و فرق في ذلك بين
السبب وغيره بانه صح ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب

اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع وصح ان يكلفنا
الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان
يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج
وبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام
على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي
بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما
اختاره السيد فيه محل تامل وليس التعرض لتحقيق حال هو سابهم
فلنعد الى البحث في المعنى المعروف والحجة لحكم السبب فيه انه ليس
محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة فيه غير
حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل ان
الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها
اما بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حينئذ لازمة لا يمكن
تركها فحينئذ ما يرد امر متعلق ظاهرا بمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق
بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام
عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة لا يتعلق بها
ابتداء لكنها يتعلق بها بواسطة الاسباب وهذا القدر كاف في
جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع
ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكي بعض الاصوليين
القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف وعلى كل حال

فالذي

فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر
واثر الشك في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب عندي فيه قول
المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث
وهو ظ ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح
بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا
بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق
او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه بط بيان الملازمة انه
مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب
واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما توقف عليه ممتنع وان
لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق من كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان
كل من قسمي اللازم ظ وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة
مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب
ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدور وتاثير الايجاب
في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب
به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة الشرعي فيكون
وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني بمنع
كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث
لا ينفك عن تركها اصل الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي
النهي عن ضده الخاص لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به

٢

احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة
فلا يقتضي النهي عنه ايضا ويراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على
النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في
بيان محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام
بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ
الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد
الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء
على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان
النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في الضد العام
باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل
واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه
وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف
هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى وآخرون
الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم
فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيص محل النزاع بالضد الخاص
لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلاث
وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب
على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع
من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن

فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية
المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي
ونحن نقطع بان تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على
انتفائه معنى ما سيتبين من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل
صالح عليه سواه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك
ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك
وصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن
وذلك واضح احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم
يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل اما
الملازمة فلان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات
النفسية اولا والمراد بالصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات
بها الى تعقل امر زايد كالانسانية للانسان ومقابلها المعنوية المفتقرة
الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز فان تساويا فيها فمثلان كسوادين و
بياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد
بالنظر الى ذاتيهما اولا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض
والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه
انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان
ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي
هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد

الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشئ مع ضد النهي عن ضده
وهو الامر بضده لكن ذلك مح اما لانهما نقيضان اذ يعد افعل
هذا وافعل ضده امرا متناقضا كما يعد تفعل ولا تفعله ضدا ح خبرا متناقضا
واما لانه تكليف بغير الممكن وانه مح والجواب ان كان المراد بقولهم الامر
بالشئ طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضده على نفسه
الذى هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظى لرجوعه الى تسمية فعل
المامور به تركا لضده وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم
ولو ثبت فتحصيله ان الامر بالشئ له عبارة اخرى كالاحجية نحو انت وابن
خالتك ومثله لا يليق ان يدون فى الكتب العلمية وان كان المراد انه طلب
للكف عن ضده منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل ضد مع
الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ
اجتماع احد المتلازمين مع الشئ يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل
مع ضده وهو مح وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة
فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام
وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال
على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ
المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو
كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الترك التفصيل الذى هو جزء ماهية الوجوب الترك

لانه خلاف المتعارف منها الاستلزام

فليس من محل النزاع فى شئ اذ لا اختلاف فى ان الدال على الوجوب دال على
المنع من الترك والا خرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد
الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع
المنع من الترك واين هو من ذاك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه فى بيان
محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخ عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات
كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام فى مقابلة من ادعى انه عين النهى لا على
اصل الاقتضاء وما ذكر فى الجواب انما يتم على التقدير الثانى فالتحقيق ان يردد
فى الجواب بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على
التضمن وانما يرد بما ذكر فى هذا الجواب على الثانى الوجه الثانى ان امر الايجاب
طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هنا
الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهى
عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل
بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو
متعلق بالكف ولا نزاع لنا فى النهى عنه واعلم ان بعض العصريين لما جعل
القول بالاستلزام منحصرا فى المعنى فقال التحقيق ان من قال ان الامر بالشئ
يستلزم النهى عن ضده لا يقول انه لازم عقلى بمعنى انه لا بد عند الامر
من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلى مقابل الشرعى يعنى ان العقل يحكم
بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فبصدور ذلك
الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضى بذلك هو العقل فالنهى عن الضد

لازم لهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو
خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم
ان يتصوره الامر هذا كلامهم وانت اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا التو(جيه)
انما يمشي في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثر و
فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحكم على الكل بارادة
المعنى الذي ذكره تعسف بحت بل قرينة واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء
لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان
فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب وح فيجب ترك فعل ضده الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه
يعلم بما سبق آنفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص
ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك
المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم و
الجواب ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى
وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا
الاخيرة وتنقيح البحث ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا
لتحريم الملزوم لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل
يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة
فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول
الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك

وهو قوله اذ مفهوم الوجوب ليس بزايد على رجحان الفعل مع المنع من الترك

في العلة فلا وجه ح لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم
احد امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد
الاحكام باسرها يمنع من اجتماع الحكمين منها في امرين متلازمين ومدفعه
ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت
قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن
فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق
في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وشناعة
هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم القول
بوجوب ما لا يتم الواجب الا به لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال
فيكون واجبة تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا
يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول
بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء
جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف
وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله
فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض
ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد
هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك
عنه وليس بينهما علية [illegible] تراك في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم
ح لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتضي له فهو ممنوع

ودفع كرده اند اين خيال را

احتج الكعبي بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب ينتج ان المباح واجب

شناعة اي الكراهة

قال الاشعري بعدم بقاء الاعراض حتى آنين فانه

اذ لا يلزم نفي المباح مطلقا

لما هو بيّن من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل المامور
به وعدم الداعي اليه وذلك يستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور
صدورها ممن جمع شرايط التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل
الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول بتقدير ان يراد بالاستلزام
اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف الذي هو العلة في
الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه
الضد الفعل فاذا كان واجبا كانا مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا
عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما
مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه
كما قد عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل
به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد
الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد المصاحب
للمعلول وحيث يرجع حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم
الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما نبهنا عليه بعد تقريبه
بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان
واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف
على وجود الصارف عن فعل المامور به وهو محرم قطعا فلو صح مع
ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف فعل المامور به واجبا
باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد

شخصي ولا ريب في بطلانه لو بناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به
يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على
ان الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول
به انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب
الحج على النائي فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال
ح فيجب عليه اعادة السعي بوجه سايغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه
للامتثال كما سياتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب
فيه انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بفعل المنهي عنه
يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع
كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده
فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة
واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع ح
الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان
الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف
عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المط فيسقط ذلك الوجوب لفوات
منه كما علم من مثال الحج ومن ههنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الخاص
ان قلنا بوجوب الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحال امكانه
ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا
معنى لوجوب المقدمة ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع

الاضداد الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينتهض دليلا
على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها
حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف
عليه من حيث كونه مقدمة فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان
النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها **اصل** المشهور بين اصحابنا ان الامر
بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب
الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايهما فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور
المعتزلة وقال الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال
العلامة ره ونعم ما قال انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل
على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار
في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا ولا خلاف معنوي
بينهم هنا مذهب تبرا كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم
الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين
عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى ثم
انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا
مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل
الخلاف فهذه المسئلة ليست مسئلة كثيرة الفائدة **اصل** الامر بالفعل في وقت
يفضل عنه جائز واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا
وقد قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من

جواز

العامة وانكره اذ للقوم لظنهم انه يؤدي الى ترك الواجب
ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد
من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر
من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص باخر
الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون
نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر واذا فعل
في الاول وقع مراعى فاذا بقي المكلف على صفات التكليف
تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان
نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما
لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب
بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره
وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق
بين تقاديره على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا
الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في
ثاني الحال اذا اخر عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم
واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو
المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة
والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة رحمهما الله
وهو الاقرب لنا مع تحصيل ما اخترناه في هذا المقام دعويان لنا على

على الاول منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد لجميع الوقت
لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على
اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء
الاول من الفعل الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا
ولا تكرار في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء لتعذر اجزائه
الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره
ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة
دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول
بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا فتعين القول بوجوبه
على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته
وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت
كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما للصلوة على الوقت فلا تصح
كالصلوة قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون
بتاخيره له عن وقته عاصيا كالمؤخر الى وقت العصر وهو خلاف
الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض
للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا
على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون
القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا
لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او

وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل
~~ليحصل التميز بينهما وحيث ليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية~~ يجب
فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل
او العزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزأ ولو اخل
بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فثبت والجواب عن الاول
ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في
الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير
يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل ايضا
فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول
الامتثال في المخير بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها
عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاول او وسط
او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه
مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب
فانه لا يقوم مقامه حيث ترك شيء وهذا كاف في الانفصال
وعن الثاني انا نقطع ان الفاعل للصلوة ممتثل باعتبار كونها
صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني
الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث
انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا
فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون
العزم

المكلف مخير بينه وبين الصلوة حتى يكون الخصال الكفارة
بل لان العزم على فعل الواجب اجمالا حيث يكون الالتفات
اليه بطريق الاجمال وتفصيلا حيث يكون متذكرا له بخصوصه
حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل
وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر بتجدد الالتفات
الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير
بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في
وجوب العزم على الوجه الذي ذكر وله وجه وان كان
الحكم به متكررا في كلامهم وانما استدل له بتحريم العزم على
ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم
انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا
ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى ثم من خص الوجوب
باول الوقت ان الفعل له في الوقت متسع لادائه الى جواز
ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف
الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخر لانتفاء
القول بالواسطة ولو كان هو الاخر للخرج من العهدة
باداءه الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول
والجواب اما عن اشاعة الفضيلة في الوقت فقد اتضح مما
حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب

بالاول فبانه لو تم لما جاز التاخير عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت الاشارة
اليه واحتج من خص تعلق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا
في الاول لعصى بتاخيره لانه تارك للواجب وهو الفعل في الاول
لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة و
السند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم لو كان الفعل
في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل
التخيير وذلك ان الله تعم اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت
ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء
منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره
فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال في الواجب المخير متصف
بالوجوب على انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان
بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل
في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام
الوقت متسعا فاذا ضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان
بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال
الجزئيات المتخالفة الحقايق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة
الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت
مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين
هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل

بل الفرق أن التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا في أجزاء
الوقت والأمر بها أصل الحق أن تعليق الأمر بل مطلق
علم الحكم بشرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار أكثر
المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى إلى أنه
لا يدل إلا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة
من العامة لنا أن قول القائل أعط زيدا درهما إن أكرمك
يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في إعطائه إكرامك و
المتبادر من العبارة هذا انتفاء الإعطاء عند انتفاء الإكرام
قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند من لحظ الوجدان فيكون
الأول أيضا هكذا وإذا ثبت الدلالة على هذا عرفا ضممنا
إلى ذلك مقدمة أخرى سبق التنبيه عليها وهي أصالة عدم
النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بأن تأثير الشرط هو تعلق
به الحكم وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري
مجراه ولا يخرج عن أن يكون شرطا ألا ترى أن قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد
الثاني الخ الواحد حتى ينضم إليه آخر فانضمام الأول شرط في القبول ثم
نعلم أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول يقوم مقام الثاني
ثم نعلم بدليل أن ضم اليمين إلى الواحد يقوم مقامه أيضا
فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى واحتج موافقوه

مع ذلك بأنه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه
لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا
دالا على تحريم الإكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام
مطلقا والجواب عن الأول أنه إذا علم وجود ما يقوم مقامه
كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط
أحدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا
لأن مفهوم أحدهما لا يعدم إلا بعدمهما وإن لم يعلم له بدل
كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم من عدمه عدم
المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه أحدها أن
ظاهر الآية يقتضي عدم تحريم الإكراه إذا لم يردن التحصن لكن
لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الإباحة إذ انتفاء الحرمة
قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا
لأن السالبة تصدق بانتفاء الموضوع المحمول تارة وبعدم
المحمول الموضوع أخرى والموضوع هنا منتف لأنهن إذا لم
يردن التحصن فقد أردن البغاء ومع إرادتهن البغاء يمتنع
إكراههن عليه فإن الإكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها
يمتنع تحقق الإكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها أن التعليق
بالشرط إنما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه إذا لم يظهر للشرط
فائدة أخرى ويجوز أن يكون فائدته في الآية المبالغة في النهي عن

عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها
او ان الاية نزلت فيمن يردن ويكرههن المولى على الزنا وثانيها
انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء الحرمة الاكراه بحسب الظ
نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان
الظ يدفع بالقاطع **اصل** واختلفوا في اقتضاء التعليق
على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظ من
كلام الشيخ وشيخنا الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق
والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت
احدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة
واما انتفاء اللازم فلظ بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي
الحكم عن محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزؤه ولانه
لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف
بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن
ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة
في السائمة وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة
احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه
عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب
والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة
غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان

التخصيص

السوم السوائم چرا کردن گله

حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا
للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول محل الحكم
له كما في قوله تعم ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا
التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها
على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية
لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها
وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه
او تقديم بيان حكم الغير نحو هذا من قبل واعترض بان الخصم
انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن محله
اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه فحيث تحقق ما ذكرتموه
من الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم
وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في
الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صرتم اليه صونا لكلام
البلغاء عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون
ويتادى ما لابد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى
دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلانا نعلم ان
المقتضي لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم عند عدم الوصف
وانما هو كونه بيانا للواضحات **اصل** والاصح ان التقييد
بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين

وخالف في ذلك السيد المرتضى ره فقال تعليق الحكم بغاية
انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه ط
او اثباته بدليل آخر ووافقه على هذا بعض العامة لنا
ان قول القايل صوموا الى الليل معناه آخر وجوب الصوم
مجىء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن
الليل آخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد المرتضى
بنحو ما سنتلو من الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف
حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه
بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين
امرين لا فرق بينهما فان قال الحاجي معنى لقوله تعم ثم اتموا الصيام
الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا
واي معنى لقوله عم في سائمة الغنم زكوة مع ان المعلوفة
مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان نعلم ثبوت
الزكوة في السائمة بهذا النص ونعلم ثبوتها في المعلوفة
بدليل آخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب
المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا
ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون آخره الليل
مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت وما لغة
السيد ره في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره

بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط
لهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل
بها **اصل** قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط
جائز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متأخريهم
فاجازه وان علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه
وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا
بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته
قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط
ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر
كامر الله تعم زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو
الحق لكن لا يعجبني التعرض عن المبحث بما ترى وان تكثر ايرادها
في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته وانما لم اعدل عنها
ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنونوا به الدعوى
حيث جعله على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى
حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن التادية عن اصل المطلب فقال
وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعم بشرط ان لا يمنع
المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا
بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشروط انما تحسن فيمن لا يعلم العواقب
ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف

البحث لا اعجاب خوش امد
ودر عبارات حق
نكرده

فلا يجوز ان يامره بشرط قال الذي يبين ذلك ان الرسول صلوات الله
عليه وآله لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص فيجب
منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره
فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما
يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه لما صح ان نعلم
وكون المامور متمكنا لا يصح ان نعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد
من الشرط ولا بد ان يكون احدنا في امره يحصل في حكم الظان
لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في ذلك قائما مقام
الفعل العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم ولما
مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من
يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول
صلى الله عليه وآله خالف لنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره
فنعلم ذلك نامر بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها السيد قدس سره
كافية في تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار فلا غرو ان
نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه
احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه
لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة
ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له
فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف

واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف
وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا
لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا فاجتمعت
الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف لانا
نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمنا فزمنا ونردد في كل جزء فانه مع
الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل لا يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف
في الجزء الآخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه
فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم [في الجزء الاخير]
يصح لم يعلم ابراهيم عليه السلم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند
وقته وهو عدم النسخ وقد علم والا لم يقدم الى ذبح ولده ولم يحتج
الى فداء الرابع ان الامر كما يحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذلك يحسن
لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف
من حيث عدم علمه بانتفاء الفعل المامور به ربما يوطن نفسه على
الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا الانزجار
عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده بنجزها عليه [باوامره]
مع عزمه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في
بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل
او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد
ره اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي

يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليت
الارادة مضمنة قطعا واللازم انما يتم بتقدير كونها منه وح
فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء
الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد في تتمة شرح المقا
ما يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور
بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس
يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يقطع عنه وجوب التحرز لانه اذا
جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن
ببقائه فيجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز عن
ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء ولذلك مثال في العقل وهو
ان الشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه
يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون
عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد ما عليه
في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على
حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع
فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء
والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة على حصول العلم وعن
الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم عليه السلم بالذبح الذي هو فري
الاوداج بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى

هذا اخر
ذلك والدليل على ذلك قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا
فاما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح بنفسه
لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر
به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد امر
بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدي وعن الرابع انه
لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما مر بل للعزم على الفعل
والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما
ذكر من المثال فانما يحسن لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد
والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى **اصل** الاقرب عندي ان نسخ
مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع
الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض المحققين
من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا
ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل
فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة و
الكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون شيء منها
الى الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول
والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع
الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك
الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ

الاشفاق بهراسي كو در زير سي كش

العقل

النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق
بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك
يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما
ذكره البعض وان كان تعليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى
التعلق بالمجموع احتج ابان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود
فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب و
المقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية
بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان
الذي يتوهم عدم الموانع
الوجوب مهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه
فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه وح فلا
يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب
لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس
كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره
لا بد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من
الترك فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال
علته فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين
احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم
وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه
وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي

ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل آخر وذلك
لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من
الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل آخر للجنس الذي هو
الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والاخر
الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر انه ليس المدعى
ثبوت الجواز بمجرد الامر به وبالناسخ فحينئذ بالاول وفصله بالثاني
ولا ينافي هذا الملائق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث
ان ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم
مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع
جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم نعلم بقاء الجواز بعد رفع
الوجوب لتساوي احتمالي رفع البعض الذي تحقق معه
البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر يقتضي البقاء
لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح
ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر
فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق
برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي
فيبقى الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من
وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من مهية الوجوب و
قدر مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق له بدون

انضمام احد قيودها اليه قطعاً وان لم يثبت عليّة الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة بعد تسليمه في الضروريات ومع فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط يحتمل اعنى المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد آخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولم يثبت الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضاً باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وهذا يظهر فساد قولهم في آخر الحجة ان الظاهر تقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالاً على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور في السنتهم يريدون بها الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا منها ومن المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل بما رد ذلك بعضهم نافياً للقايل به مع ان دليلهم على البقاء كما رأيت ينادي بان الباقي هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركباً من الاذن في الفعل وكونه راجحاً ممنوعاً من تركه وكان رفع المنع من الترك كافياً في رفع حقيقة

علامر

الوجوب لا جرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب وكان هو الباقي **البحث الثاني** في النواهي **اصل** اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجازي في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعل والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بمناهي الرسول صلى الله عليه وآله وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه وآله يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة شائع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلنا في الامر **اصل** واختلفوا في المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة رحمه الله في تهذيبه وقال في نهايته المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكى ان قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلاً يعد في

امر الى مكان المناسبة بان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضاً اذ الانتهاء معناه العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق الحرمة والكراهة والانتهاء عن المكروه بطريق الكراهة العمل بمقتضى الحرمة واعتقاد انه مكروه واجب فلا يتم الاستدلال الا بان يثبت ان النهي للمأخوذ من مادة انتهوا هو النهي الحقيقي وهو عين مسألتنا فلا يتم

والنهي يكون لا يعني ... في ... المقصود ... السابقة ...

بان نكون متعلق النهي الفعل خلاف ... لا يفعل ... المراد ... عدم ايجاد الفعل ...

في العرف ممتثلاً ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى
تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف بباله اكثرهم وذلك دليل
على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال
ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف و
لا تكليف الا بمقدور المكلف ونفي الفعل يمتنع ان
يكون مقدوراً له لكونه عدماً اصلياً والعدم الاصلي سابق على
القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من
انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية
فلو لم يكن نفي الفعل مقدوراً لم يكن ايجاده مقدوراً اذ تاثير
صفة القدرة في الوجود فقط وجوب الشيء بلا قدرة
فان قيل لابد للقدرة من اثر عقلاً والعدم لا يصلح اثراً لانه نفي محض
وايضاً فالاثر لابد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر
فلا يصلح اثراً للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثراً للقدرة
باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك
لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر
القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد
بها **اصل** قال السيد المرتضى رضي الله عنه وجماعة منهم العلامة
في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو
يحتمله وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول

الثاني للمصنف للعلامة ره اختاره في النهاية ناقلاً عن الاكثر واليه
اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل
وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من كل فرد من افرادها
فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود
لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان
يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل في العرف عاصياً مخالفاً
لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموماً بحيث
لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس
نهي السيد بشامل لغيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا
مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه
وقد انفك فان الحائض قد نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام
وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنى وبخلافه كقول الطبيب
لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون
حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من
غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول
ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به
فلا ينافيه والعموم الاترى انه يعم جميع اوقات الحيض وعن الثاني بعدم
الدوام في مثل قول الطبيب انما للقرينة كالمرض في المثال ولولا
ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقاً

ان ما هو فرد منه بجعل الوضع للفظ المشترك اعني لزوم المجاز او
الاشتراك لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين
يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز و
التاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام
يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يوتى بما يوافقه يكون تاكيدا
فائدة لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول
بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور
ايضا والوجه في ذلك واضح اصل الحق امتناع توجه الامر و
النهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا
عليه كثير من مخالفينا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا
فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص والاول يجوز ذلك فيه
بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر
وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان
يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد
من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه فذلك مستحيل قطعا
وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله ومنعه بعض
المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال
في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان
تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه الامر من احدهما

الدار
والنهي من الاجزاء فهو محل البحث وذلك كالصلوة في دار المغصوبة
يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من جهة كونها غصبا
فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجاز صححها لنا ان الامر
طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر
واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع
انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد
وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا
مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي
ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة
وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون
متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء للمامور لها
للصلوة وجزء الجزء جزء والامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا
عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر
والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتبين بطلانها احتج
المخالف بوجهين الاول انه اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه
عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا
نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون
الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي
اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين

[illegible]

فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل
انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه
وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي
حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفين فيتحد المتعلق والجواب
عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب
باي وجه اتفق سلمنا لكن التعلق فيه مختلف فان الكون
وان كانت في المكان المخصوص
ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا ذلك لكن
نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك
في حيز المنع حيث لا يمنع ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وعن الثاني يُعلم بر
ان مفهوم الغصب وان كان مغاير الصفة الصلوة الا ان الكون
الذي هو جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد الحقيقة بر
المكلف القصد الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة
ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي
يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا
يقال في جهة الصلوة فان الكون المامور بها وان كان كليا به
لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو
الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من
الحقيقة الكلية على ما يعد الرأي في وجود الكلي الطبيعي وكما ان
الصلوة الكلية تتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية تتضمن

كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين
منها فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل
في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه
الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما
عن حقيقتهما الخ ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب
فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين
وان اراد انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع و
الحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة
ذو عقل
وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع
وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه **اصل**
اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال اولها
اولها انه يدل على الفساد في الجملة وثانيها انه لا يدل اصلا وثالثها انه يدل عليه في العبادات دون المعاملات ثم اختلف اصحاب المذهب الاول في انه دال على الفساد من جهة الشرع او من جهة اللغة واختلف اصحاب المذهب الثاني في انه هل يدل على الصحة او لا فصارت خمسة لا يخفى فساده
مم ر
يدل في العبادات لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق
والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى
ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال آخرون بدلالة اللغة ايضا و
الاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون
عرها مطلقا فههنا دعويان لنا على اولهما ان النهي يقتضي
كون ما يتعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي
كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالآتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا
بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة

ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى
الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية
فظ واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي او العرفي
كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي
العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون
حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بينهما
حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار
في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه
كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه
حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة
واللازم بط لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه
لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى
بالامتناع لانه مفوت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة
اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت
راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان
من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة
الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن
سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه قطعا

ح ل مفقودان

خ ل الاعصار في الامصار

جامع
والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع
ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي
وعن الثاني بالمنع عن دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة
في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد
البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه
نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها باعتبار عبارة عن
حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم
يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد
في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة
فانه على عمومه ممنوع نعم في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها
كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا
من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد واما ان تلك
الدلالة بحسب اللغة فلان الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما
هو لفهمهم دلالته عليه شرعا والماذكور من الدليل على عدم دلالته
لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك وهم وان اصابوا
في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا
الدليل والتحقيق ما اسلفناه سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر
يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا تفسيريه و
النهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي

كونها

العبادات والمعاملات معا

واجاب عنه اولا بان انما يقتضي دلالته على الفساد

مقتضيا النقيض الصحة وهو الفساد اجاب الاولون بان الامر
تقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون
دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر والحق ان يقال لا نسلم وجوب
اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم
واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا
تقتضي الصحة انه لا تقتضي الصحة ولا يلزم منه ان تقتضي الفساد
فمن اين يلزم في النهي ان تقتضي الفساد نعم يلزم ان لا
تقتضي الصحة ونحن نقول به حجة النافين للدلالة مطلقا لغة
وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم
منتف لانه يصح ان تقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا
ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة ح ل فعاقبتك
فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير
مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد
عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه
قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين
قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم بر خ ل
فالحق ان الكلام يتجه في غير تلك العبادات وهو الذي مثل
به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين
قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة

مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر **المطلب الثالث**
في العموم والخصوص وفيه فصول **الفصل الاول** في الكلام على الفاظ
العموم **اصل** الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو
اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد
وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا
بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد
على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل
صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى
ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص و
انما تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا
فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر
دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر وايضا
فالنكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المط
وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة
بين العموم والخصوص لكان القائل رايت الناس كلهم اجمعين
موكدا للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين
مشترك عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء يتاكد
بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس متاكدا عند التكرير التكرار خ ل
واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك

تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك
بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل
فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر
وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله
الثاني انه لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا
مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والآحاد منه لا تفيد
اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن
الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم
هو المتبادر عند الاطلاق وذلك آية الحقيقة فيكون في الخصوص
مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع
الحصر فيما ذكره من الاوجه فان تبادر العموم من اللفظ عند الاطلاق
دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة
من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن
لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد
وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك
فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا
داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من
جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى
صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على

(هامش: لدم — في الخصوص صح)

سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة
في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول
فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان
العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو
حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا الاخير
من نظر واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها
الى التخصيص مخصص ظاهر في انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة
في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ان التمسك بمثل هذه
الشهرة من الوهن **اصل** الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم
حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب
ومحققو مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض
من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما
المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم
وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق
والعلامة (اي نسبه) وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم
وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا
احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض
من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر حجة
الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تع ان الانسان لفي خسر

(هامش: في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انه حقيقة صح ملفه)

(هامش: [illegible])

لا الذين آمنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم لان مدلول
العام كل فرد فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد
وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر
اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو
خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان الظ
انه لامجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد
حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة
وكونه احد معانيها مما لا نظهر فيه خلاف بينهم فالكلام
ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره
لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين ان
هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول
الذي لا نزاع فيه **فائدة مهمة** حيث علمت ان الغرض من نفي
دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد صيغ الموضوعة
لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قايمة في
الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي
كما في قوله تع واحل الله البيع وحرم الربا وقوله عم اذا كان الماء
قدر كر لم ينجسه شيء ونظايره ووجه قيام القرينة على ذلك
امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري
على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا وح فاما ان يراد

الوجود

الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض
تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم من الربا فرد م
وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض المياه الغير ذلك من موارد
استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع و
هو معنى العموم ولم ار احدا انتبه لذلك من متقدمي الاصحاب
سوى المحقق قدس الله روحه فانه قال في اخر هذا البحث ولو قيل نفسه ر
اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فانه قرينة حالية تدل على
الاستغراق لم يكن ذلك بعيدا **اصل** اكثر العلماء على ان الجمع المنكر
لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته
ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا
القطع بان رجالا مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل
بين الاحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما
يتناوله من الاحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب
العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فعلم كونها مرادة
وبقي ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا
دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها
وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد من وافقه من العامة
انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه
على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى والجواب

عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل البتة ايضا
واما ثانيا فلانا لا نم عدم القرينة اذ يكفي منها كون اهل المراتب
مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع
المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين
كساير الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان ادنى مراتب الخصوص
باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الا ان
يدل الدليل على ارادته ولا نجد في هذا منافاة لحمله بوجه وبهذا ظهر
الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل فرد
مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينهما فلا دلالة له على خصوص احدهما
ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منهما لكان الواجب التوقف على ما
هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة
وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى
الدليل **فايدة** اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها
اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزايد
على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزايد دونه لما هو معلوم
من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى
فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في
الاطلاق الحقيقة الثاني قوله انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون
فاطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين والثالث قوله عم الاثنان فما

دليلهم

فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب
مع الاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني
بالمنع من ارادتهما فقط بل وفرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال
انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه
مجازا فيهما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف
في صيغة الجموع لا في ج م ع **اصل** ما وضع لخطاب المشافهة نحو
يا ايها الذين آمنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما
ثبت حكمه لهم بدليل آخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف
وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدوم
يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون
اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية
مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع
احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطبا لمن بعده
لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله
الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض
انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني
ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار من بعد الصحابة في
المسائل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك اجماع
منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ

ايها الناس

الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه
المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلايل
والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني
فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لشمول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز
ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمهم ثابت بدليل آخر وهذا مما لا نزاع
فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين
الفصل الثاني في جملة مباحث التخصيص اصل اختلف القوم في
منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد
وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة
وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع
يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم
وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القايل اكلت كل رمانة في البستان
وفيه آلاف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق
من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله من دخل
داري فهو حر لوجه الله او كل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد
او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر وكذلك لو اريد
من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد
بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز
على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب

جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو
امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه عن التعميم
وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون
والمراد هو تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد المراد من الناس
نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا
لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت
القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا
اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء و
الخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان القليل الاكثر
اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب العلامة في النهاية وفيه نظر لان
اقربية الاكثر الى الجميع تقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع
ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى
الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق فنمنعه
فلا بد من جوازه من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان
الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت
كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزء وعلاقة الكل
والجزء حيث يكون لاستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشترط
بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ
الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه وح فما وجه تخصيص وجود

العلاقة بالاكثر قلت لاريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد علمت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي هنا الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب الخ

وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل التحقق خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا ويستكره عرفا وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا لان كل واحد من الماء والخبز المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز

والماء المقرر في الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه المطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات الخارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا احتج مجوزيه الى الثلثة دون الاثنين بما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على التلازم حكما ولا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر **اصل**

واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب آخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز

الى كونه حقيقة ان نصّ مخصّص لا يستقل بنفسه من شرط
او صفة او استثناء او غاية وان خصّ بمستقل من سمع
او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب
ونقل ههنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه لكنها شاذة والوهن فيها
جلي في الغرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل
لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم
حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه
حقيقة فيه فيكون ~~حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له~~
بحسب المفهوم في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء
اللازم ان الفرض وقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي
قد ثبت اختصاصها بها في اصل الوضع حجة القائلين بانه حقيقة
مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق
والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير والثاني
انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة
والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره
وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له
واعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله له لا يغير صفة تناوله
لما تناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار
تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة

بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص
استعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له
حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة
اللفظ وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة
وبدونها يتبادر العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة
بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظ
لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد
وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته
على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز
حجة من قال بانه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر في عدد
واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه
تناوله للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك
ان منشاء الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في
الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر
للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجاز في المنقطع وهو من باب
اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل
انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون
من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط
واعط الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان مسلمون للجماعة

مستعمل

ان تقويم تخصيص ان معنى العموم حقيقة

وكان للجميع

مخصوص

ايضا

الغرض

مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا
خمسين عاما [illegible] مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا
واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد
من المذكورات تقييد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته
لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بلا قرينة لما نقلت عنه ومعه لما نقلت
اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم
والجواب ان وجه الفرق ظ فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو
مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو
المسلمون وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه
معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى اخر فلا يقال ان مسلم للجنس و
الالف واللام للقيد والحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين
عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام المدلول وان
الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما
ذكرناه في هذه الصور الثلث يتحقق في العام المخصوص لظهور
الامتياز بين لفظ العام وبين المخصص وكون كل منها كلمة براسها
ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول متعلقا
على الاسناد فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات اصل
الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص
ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك في الاصحاب

خلافا ثم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس
من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على
اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني
ولا حاجة بنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف
والسقوط وذهب بعض الى انه ليس حجة في اقل من الاثنين او ثلثه
على الرايين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه
ثم قال بعد لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك اكرام
غيره ممن وقع النص على اخراجه عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء
على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المط واحتج
منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم
ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة و
تعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي
احد المجازات فكان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين
جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة المفصل
فان المجازية عنده انما تتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل
السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا
لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات
متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة
ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق

وما ذكرناه من الدليل بعينه ايضا لا فادته كون التخصيص قرينة ظاهرة
في ارادته مضافا الى منافاة علم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم
تقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء
الدلالة على المراد ههنا من غير جهة التخصيص ثم يجب الحمل على ذلك
البعض و سقط ما ذكر نحوه هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول
بحجيته في اقل الجمع ان لم يكن الحجة بها من يرى جواز التجاوز في التخصيص
الى الواحد لكون اقل الجمع مقطوعا به على كل تقدير وغير الثاني بالمنع من عدم
الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا
السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا ينفيها واحتج الذاهب
الى انه حجة بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه
والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب
الحمل على الباقي **اصل** ذهب العلامة في التهذيب الى جواز الاستدلال
بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية
عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيهما كلا من القولين عن بعض
من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان
النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ومنع اجماعا
وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يحصل معه الظن
بعدم المخصص وقال البعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع
بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول

للبعض ص

الحجة ص

ح ص

في اقل الجمع ص

عام

مستقصا دور دن شدن الا در مسئلة با غير آن كسر

وهو الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية والكرد لك جمع من المحققين قائلين ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممنوع صح

بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح
آخرين باختيار لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه يجب قبل وقت
العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص
فذاك والا تغير الاعتقاد ونقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام وهو قد
عن ذلك القايل وهذا الجزم بعيد عندنا من مباحث العلماء وانما هو قول
صدر عن غباوة واستمرار في عناد اذا عرفت هذا فاعلم انا لا نقوى عندي انه لا يجوز
المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب البحث عنه حتى يحصل
الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض
احتمالا راجحا فانه في الحقيقة حينئذ من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه
البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع
ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا
لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما
اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه لا سبيل اليه غالبا
اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط
لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك به قبل
البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب
المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص
انما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم
اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا

العقلاء و مضطربه

يحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ
عن حقيقته وبهذا احتج العلامة ره على مختار التهذيب وهو كالصريح
في موافقة هذا القايل فتامل والجواب الفرق بين العام
والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فظاهر
حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن الخصوص ولا
كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقايق واحتج
مشترطوا القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع
على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد
مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها
يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب الله
دليلا يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه
والجواب منع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل
عند كثرة بحث المجتهدين فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما تكرر فيه البحث
او بحث فيه المجتهد ويحكم ثم يطلع على ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص اذا تعقب المخصص متعددا
سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا
قطعا وهل يخصص معه الباقي او يخصص هو به اقوال وقد جرت
عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون
في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري

المخصص
مشرط
عند بحث المجتهد
مخصص

على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه
الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب الى ان الاستثناء المتعقب
للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة
ويحكى هذا القول عن الشيخ ره وقال اخرون انه ظاهر في العود
الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين
وقال السيد المرتضى ره انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة
وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة
على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج
من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند
ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة
على الامرين واختار العلامة في التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود
القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عري عنها والذي تقوى انه
نفي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة
وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كما ذهب الوقف ولا لكونه
مشتركا بينهما لفظا كما يقول المرتضى ره وان كنا في المعنى موافقين
له ولا نصرح بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يات كلامه
الحمل على ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا
تعقب جملا مخصصة وصح رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي ويجوز
رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا انقطع على ذلك الا بدليل

بل الاخر

منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك الشيء
يرجع الى اللفظ هذا او الحال ضمامنها اليه نظير ما عرفت في مذهب
الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الخبرة
لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هناك انه لا يعلم كونها
مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المط
كما ان فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها هو م
ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب
عن وجه المرام وتزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان
الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى
جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة
تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه
اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظ لا لبس فيه وان تصور ايضا م
معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين
لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك
المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له
ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات
المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم
العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم
التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا ومن القسم الاول من هذا التشقات خاتم

فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله
وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين
ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع
لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم
العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر لم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات
تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا
لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه
بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا هو م
للمعنى العام لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل
ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من
النسبة لكل واحد من خصوصياته كمن والى وعلى مثلا موضوعات
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء
معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها
جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس
الى ما اعتبر فيها من النسبة الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية
فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه
كذلك لفظ ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث
الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث
وهو واضح اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع

بان الوضع فيه عام والموضوع له خاص

العام لخصوصيات الاخراج اما الحرف منها فظ واما الفعل فلان الاخراج
به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام
واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان
فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى
لذلك وهي يحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الاداة اعني الوضع
العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو
موضوع كذلك وعلى هذا فاي الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله
فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظايره فان
افادة المعنى المراد من الموضوع له بالوضع العام انما هي بالقرينة
وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك
لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا
من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو
لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية بحيث يطلق بدلا
على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين
المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية
فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء
نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا
للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته لـ
الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار آخر وحينئذ فحكمه حكم المشترك

المشترك فقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد
في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية
موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين
بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل
للاعم وعدم ثبوت خلافه واحتج المرتضى رحمه الله بوجوه الاول ان القايل
اذا قال اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا يجوز
ان يستفهم المخاطب هل اراد الاستثناء الواحد من الجملتين او من
جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه
الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير
ان تقوم دلالة على انه متجوز بها في احدهما انه حقيقة فيهما ولا خلاف
في انه وجد في القرآن واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتين
عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعي من خصصه باحدهما
انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص
بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل
في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء
الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه للامرين و
حقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة
منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب بجملتين من ان
يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون

راجعًا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع على رجوعه اليهما
فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضًا فيما يتعلق به
من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها
فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه مايوجب القطع على اختصاصه
بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على كل واحد
من الامرين ان نتوقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع
ان القايل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت زكواتي
قايمًا او قال صباحًا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره
من الحال او ظرف الزمان او المكان ان يكون العامل فيه
والمتعلق به جميع ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق
به ما هو اقرب اليه وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل
فيما عقب بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك
يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء
والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام يأتي
بعد تمامه واستقلاله قال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب
فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان
يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا مرتكبه مكابرة ودفع للمعارف
ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع
على ان الفعل الذي تعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما

تقدمه وانما نعلم في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب
اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك
بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك
او لكونه موضوعًا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه
كما يقول اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له
واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة
في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد
في الاشتراك من وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل
المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي
المصير الى الاشتراك بل تردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف
واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك
بل على الاعم منه ومما قلناه حجة القول بالرجوع على الجميع امور ستة
احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع
عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنييهما فان قوله تعالى في
اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حروف
العطف تصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين
قولنا رايت زيد بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا
رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة
راجعًا اليها لا محالة فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء

بمشيئة الله تعـ اذا تعقب جملاً يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك
الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلاً منهما استثناء وغير مستقل
ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم
بان لو تيه البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم
لما لم يكن تناولها البعض اولى من اخر تناولت الجميع وخامسها
ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام
ما استطاعوا فلا بد لهم حيث تتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة
من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة
اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكرنا من طريقتهم
الا ترى انه لو قيل في آية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا الا الذين تابوا اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان
تطويلا مستهجنا فاقيم منها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب
الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط واستثناء
يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع
فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل
المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها
والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما
قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه
قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشيئة عقيب الجمل ليس باستثناء

وهو لان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع

ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بحرف وضع ولو كان شرطا
على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشيئة في الماضي
فيقول القائل حججت وزرت انشاء الله تعـ وانما دخلت المشيئة في الماضي
في كل هذه المواضع لتقف الكلام عن النفوذ والمضي لا لغير ذلك
فان قيل كيف اقتضى تعقب المشيئة الاكثر من جملة وتوقف الجميع
ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا علمنا بالاجماع على ذلك
لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم
الجميع تقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه
وانما يقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه
وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيته
لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه
للتشبيه بها في هذا المقام وانما الخبر ان يشبه بالجمع المنكر فانه
صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب
الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا
لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا ظاهر منه مع
ذلك انه قد اراد كل من صلح هذا اللفظ وعن الخامس انهم كما يريدون
الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم
بالاختصار وعدمه وعن السادس ان الاعتبار الاتصال في الكلام
وعدم الفراغ منه انما هو بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء

في الماضي

حكم به

القنوذ روان شدن قضا وفرمان وتيز رفتن ودر رفتن در چيزي وگذشتن وبيرون گذشتن تير از اين جانب آيد كه

من كل جملة فيخصصونه بذكره ايلاء على مرادهم فيما اخر الجمل عن هو بيان التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء

والمثنية انما هو لصحة اللحوق والتأثير فيه ليتميز حكم ما
يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعه
وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصّه
بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على
مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة
الواحدة للدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن
المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود
الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما
تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى
علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو
جاز مع افادته واستقلاله ان تعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا
بنفسه ان تعلقه بغيره الثالث ان مقتضى العموم المطلق اجراؤه
على عمومه وظاهر الاضرورة تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا
الجملة التي تليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها لا لضرورة
الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء
لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر
من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد
لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان
على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء

٤٠

يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلماني الا
ثلثة الا واحدا كان الواحد راجعا الى الجملة التي يليه دون ما تقدمها
فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه
لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها
كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكماله الغرض من الكلام
وكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين ما لو لحقه فيمنع من تعلقها
به فكذلك الجملة الثانية حايلة بين الاستثناء وبين الاولى فيكون
مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد مخالفة
الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة
فالحجة صحيحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة
فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ
بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راي محققي
المتأخرين فظ وكذا على القول بان المجموع من المستثنى والمستثنى منه مع
الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول
بان المراد من المستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء
قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق الا بالباقي
الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل
بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فهذا
فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة

والمجازية

فماله مدار

ترك الاول هنا لكم المستدل
اباحنيفه مسرع

[لا يغيره]

مالا بد انه شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء
بالاخيرة في الجملة مقطوع به تعليل لترك العمل بالاصل بدفع محذور
الهذرية مفصول بلا عطف وزمول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده
سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق
عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره من اللواحق ايضا و
البديهة تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ
العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة
او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع البسيط لان الاتفاق واقع
على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من
اللواحق وهذا يقتضي توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم
ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان ظاهر
اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل
فوات وقته منافيا له ووجب رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة
ايضا ولا يجدي معه دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي
لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نصل الواضع على ان
لمريد العدول عن الظاهر ان ياتي بدليله في حال اشتغاله بالكلام
حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لا يتجه لسامع الحكم بارادة
الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص
الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ

ما يستعمل فيه الاصل القاعدة

للسامع الحكم بارادة الحقيقة

صالح له وصنعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل
الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين
الى ٦٧ وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الا ان يعلم الناقل
عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان تداعى بعض
اشتباه فيه عليك فاستوضح بالندب في صيغة الامر فانها على القول
باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القراين
تدل على الندب وذلك لان اقتضاءها كون الفعل راجحا امر متيقن
وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة
في التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ
واقعا في محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه
حقيقة في الندب فقط وهذا مما يفرق به بين القولين حيث
ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما
هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول لها بانها حقيقة
في الندب وعلى بعض الاصوليين القول بالاشتراك فيفرق الوقف
انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب
بخصوصه قيل وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه
وحال النافيها نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة
وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها
ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا

نقول عن المحصول انه عد اهل الوقف ثلث فرق القائلين بانه للقدر المشترك والقائلين بانه مشترك والذين لم يدروا اما هو حقيقة فيه وينفيه لا تخلو عن احد الاحتمالين على تقدير الاشتراك بالقدر المشترك مطلقا على تقدير اللفظ الا انه لا يمكن ارادته مجردا الا في ضمن الواجب او الندب

عندنا عن موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا فيما هو
موضوع له عموما ويلزم من القول باختصاص الاخيرة ان يكون
المتكلم بارادته مع الباقي متجوزا ومتعديا عن موضوع اللفظ
الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات و
انتفاء الدليل في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة
للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها
الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي تحققها نظر و ذلك
قد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنظر الى استعمال اللفظ بالنسبة
الموضوع للجزء في الكل ليست على الاطلاق بل لها شرايط وهي ههنا
مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعليقه
بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود
الى الجميع عندنا وعند السيد رضي محتمل لا واجب واما قوله لو جاز
مع افادته واستقلاله الحق بالبطلان لان ما يستقل بنفسه
ولا تعلق له بغيره وجوبا بل جوازا لا يجوز ان يعلق بغيره قطعا
بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق
بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى مشيرا
الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المبتدا
بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما يتعلق بما
تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما نذهب نحن اليه لانه يبني

تعليق
دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعلقه بغيره وهذا صحيح عن انه
وان لم يجب فهو جائز ومن اين قطع على ان الذي ليس بواجب لم يرده هذا
المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب
عن الثاني فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص
غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل
الى منعه وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون
العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا ممنوع وانما
يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى
منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله ومذهب جماعة
من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا القيام معنى الاستثناء بها
والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نايبة عن استثني كما ان المعنى
حرف النداء نايب عن انادي وهو المتجه سلمنا ذلك لكن نمنع
عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا
له حجة يعتد بها وانما ذكر بعض الائمة رض انهم حملوها على المؤثرات
الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع
لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات وما
نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص
الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع شهور وقد
حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان تقتضاهما واحدا

كأعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان
في المثالين شتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع
ووافقه على ذلك بعض محققي المتاخرين مستدلا عليه
باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توارد المؤثرين على اثر
واحد وهو مدفوع بان العامل علامة كالعلامة ويجوز تعدد
العلامات قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن
الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز
خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه
او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك
والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدا
وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي
عن الضمير واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض
والثالث هو المطلوب ثم انه يجوز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان
والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك
ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف عنه ثمة من النص ما تقدم
على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة عن الخليل
وسيبويه في القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ونقل عن سيبويه
وارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء يوجب انما خ
رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعلقه بالامرين يقتضي

القادح وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال له عندي عشرة دراهم
الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال
له عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار
بالثمانية فاذا قال عقب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى تسعة
لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما من العشرة
فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه
لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفدنا غير ما استفدنا بقوله على
عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان
بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى
التسعة فيفيد وذلك ظ وعن السادس بالمنع من انه لم ينتقل
من الاولى الا بعد استيفاء غرضه وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه
يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين
الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير
الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد
منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وتجربة وجوابا غير ان بعض من
قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع
لخيال فاسد والامر فيه بين وانت اذا امعنت النظر في الحجج لم بخيال خ د
يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا وتمييز المختار منها عن المزيف
اصل ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى

بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصاً له واختاره بعض من تأخر وحكى المحقق
عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختاره هو التوقف
ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى رضه وله امثلة
منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق
بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم
بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات
وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل منهما احتمال التخصيص
وعدمه ارتكاباً للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم
فاستعماله في الخصوص مجاز اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه
لم يكن جارياً على مقتضى الوضع وكان سلوكاً به سبيل الاستخدام فان من
انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره معناه المجازي والمخن
فيه من هذا القبيل اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى
الحقيقي له واريد من ضميرها المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر هذا
فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب
الوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته مجازاً يستلزم
تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر
لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فثبت ان المجاز اللازم من عدم
التخصيص ارجح مما يلزمه التخصيص لكون الاول واحداً والثاني متعدداً
قلت هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهراً فيه حقيقة له
لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازياً له فانه ح يتحقق المجاز في المضمر ايضاً
على تقدير تخصيص العام لكونه مراداً به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته و
ذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام
الخصوص لم يكن الضمير عاماً فلا يلزم تخصيصه وصيرورته مجازاً فليس هناك
الا مجاز واحد على التقديرين ومما ذكرنا يتبين ان اللازم لعدم التخصيص هو
الاضمار لان التقدير في الاية وبعولة بعضهن وكذا في نظايرها واما
مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه
ظ بعد ما قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه فالتعارض
انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان
التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي
مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان المخالفة
مطلقاً كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع احتج الشيخ ومتابعيه
ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد
اختصاص الضمير العايد اليه في الظاهر لا يصلح لذلك لان كل منهما لفظ مستقل
براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازاً خروج الاخر
وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على
حقيقته هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك
مقتضياً للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار عن مجازية الضمير بتقدير الخصاص
التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين

تخصيصاً

تخصيص المظهر

تخصيص

على الاخر لاجرم وجب التوقف **اصل** لا ريب في جواز تخصيص
العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو تخصيص من مفهوم المخالفة
خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي مثله عارضه
في العام به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف [redacted] بان الخاص انما
تقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص
ذلك الخاص والراجح الاقوى ظ وليس الامر هاهنا كذلك فان المنطوق
اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته
ومع فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوص مسئلة
الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب
صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا تقصر في القوة عن دلالة العام على
خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات **اصل** لا خلاف
في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظ ايضا واما تخصيصه
بخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة
وجمع من العامة وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا
وهو مذهب السيد رضه فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان
العمل به قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به
ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان
كان او منفصلا وقيل ان كان العام خص [redacted] بدليل منفصل
سواء كان قطعيا او ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناه على

تعارضا

منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع
على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط
وجوب العمل به لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى
ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل
الخاص ولغى بالمرة احتج المانع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر
الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغي والثاني
انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص
المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية
تخصيص العام على الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول
ان التخصيص في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي
ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك للظني
بالظني وبتقرير آخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه
ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار
لكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع
بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ
والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء
في الضعيف تاثيره في القوي فليتامل بجميع المفصلين ان الخاص ظني
والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند القرينة

الثانية الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا او عند الفرقة
الثانية بان يخصص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندها
دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا
يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان
كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان
التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن واحتج
المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من آخر كما ذكرنا فوقع
التعارض فوجب الوقف والجواب ترجيح الخبر بان اعتبارهما جميعا
بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى
من الابطال فهذا ودفع ما قاله المحقق هنا يعلم بما نذكره في محله من
مبحث الاخبار ان شاء الله تعالى العفار **خاتمة** في بناء العام
على الخاص اذا ورد عام وخاص شاملا للفظ فاما ان يعلم تاريخهما
او لا والاول اما مقترنين او لا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص
فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على
الخاص بلا خلاف يعتد به الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود
الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان قبله
بني على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا
له كالاول وهو الحق وغير المجوزين بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من
لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين راد له وهم المانعون

من النسخ قبل حضور الوقت وسياتي تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص
والاقوى ان العام يبنى عليه ايضا ونقله المحقق والعلامة والاكثر الجمهور
وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص ح وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من
كلام علم الهدى وصريح ابي المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان
تعارضا والعمل بالعام تقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل
حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص
فانه انما تقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما
وهو هين بالنسبة الى ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يقال ان العمل
بالعام على تقدير التاخر عن وقت العمل بالخاص تقتضي نسخه والنسخ
تخصيص في الازمان وليس التخصيص في اعيان العام باولى من
التخصيص في ازمان الخاص فضعيف لان مرجعه النسخ بالنسبة
الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها
ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة
كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام
الا وقد خص كما مر حجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال
اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا
ولا عمروا الى ان ياتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا الحصار لذلك
~~الفصل او لاشك~~ المطول واجمال لذلك المفصل لا شك انه لو قال لا
تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني

بعد الاعتراض على المجيب مع استدلاله بمثلها على ما صار اليه كما حكينا عنه وهو عجب منه

ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون متقدما عليه والجواب عن الاول
المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات وذكرها بالخصوصية
يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت
مذكورة باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى
النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع و
التخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن
الثاني بانه استبعاد محض اذ لا امتناع في ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد
بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاتا ويتاخر وصف كونه
بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله القول
بالنسخ هنا عن الشيخ علله بانه لا يجوز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز
اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان
قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير
البيان والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان
وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون متاخرا ولم يتعرض السيد
هنا للاحتجاج على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان
الاقتران في التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل
بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا
ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد
قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان

ناسخا و ح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب
ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا او مخصصا وان كان
العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون مخصصا او ناسخا وعلى الاول
يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد
الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا
وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام فجوابه
ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل و
احتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل
يقتضي عدمه الى ان يدل دليل على وجوده والمشروط عدم عند عدم
شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا
معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور
ورود وقت وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه
بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص على النسخ وايضا
اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ
الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل فان
التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو
غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه
دليل فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه ومن البين
انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا

تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا و
الخاص ظنيا فليختص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص من
هذا الشوب وح فلا حاجة لتحمل التوقف في تقديم الخاص بقوله [وجه لا]
مطلقا للتردد بين ما ذكره ايضا لامور بل يستثنى هذه الصورة
من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى
هو مقصد القايل وان قصرت عبارته عن تاديته الا ان سوق
كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير
ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظ جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار [ان ح]
واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا
يخفى قال المرتضى رض عند ذكر احتمال جهل التاريخ [illegible] وارتفاع
العلم بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان
تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما [اذ المتواتر من الاخبار الثبوتية غير معلومة الوجه وعلى تقديره يكون معلومة التاريخ ومنها اذ لم يكن من طريق اهل البيت ع]
يصح تقديره في الاخبار الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا و
من لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه
المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى [منها]
في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما
يدل عليه من العمل باحدها انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف [الدليل ح]
ههنا هو من قال بالنسخ في القسم السابق ووجه بعد ملاحظة [مذهب ح]
البناء على مذهبهم هناك اذ الظ الدوران الخاص بين ان يكون مخصصا

او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف **المطلب الرابع** في المطلق
والمقيد والمجمل والمبين **اصل** المطلق هو ما دل على شايع في جنسه
بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك
والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق
المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من شايع مثل رقبة مؤمنة فانها [شياع ح]
وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من
الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة
فازيل بذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه
ومقيد من وجه آخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق
الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان
يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا عالما ولا يحمل احدهما على الاخر [واجلس هاشميا م]
بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما
من جنس واحد بان كان امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما
امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل
ان تقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وتقول لا تملك رقبة كافرة [الظهار م / اى حكم الظهار]
فانه تقييد المطلق بنفي الكفر وان كان الاعتاق والملك حكمين
مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم
هاشميا عالما اكرم هاشميا عالما او نحوهما فاما ان يتحد موجبهما
او يختلف وان اتحدا فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهنا

اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثلا ان ظاهرت فاعتق
رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد
اجماعا نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا
تقدم عليه او تأخر عنه وقيل نسخ له ان تأخر المقيد فههنا مقامان
حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا له اما انه يحمل المطلق
على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه
العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه
مع غير ذلك المقيد وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي منه
احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد
او بارادة الوجوب التخييري والا فلو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرنا
شنيعا لكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في اللفظ المطلق
بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح
احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف
ويبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى بعض هذا
الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد
يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه
على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم
دليلا على الحكم مبتدا مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال
وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في

المعنى

المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الرقبة
فيصير عاما الا انه على البدل فيصير تخصيصه بنحو المؤمنة
تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا
فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه
حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر بيان للعام المتقدم وليس
ناسخا له فكذا المقيد المتأخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا
مع التأخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو
المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية
اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي
انما فهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد فيجب حصول
الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب
حصولها قبل وليس الامر كذلك وسياتي لهذا مزيد التحقيق
عن قريب الثاني ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا
مثل ان تقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب لا تعتق
المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في اشتراء اللحم فلا
يجزي اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما
كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل
وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب من
خالفنا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل

عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل اصل المجمل هو
ما لم تتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا او مركبا
اما الفعل فحيث لا يقترن له ما يدل على وجه وقوعه واما
اللفظ المفرد فكاللفظ المشترك لتردده بين معانيه اما
بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين
الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختيرا بالكسر
للفاعل وبالفتح للمفعول فيتحقق الاجمال واما اللفظ المركب
فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج
والولي وكما في مرجع الضمير حيث تقدمه امران يصلح لكل واحد
منهما نحو ضرب زيد عمرا وضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصص
بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال
فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم
اذا عرفت هذا فههنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى وجماعة
من العامة الى ان آية السرقة وهي قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل وباعتبار القطع ايضا
والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر
من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون
حقيقة فيه وظاهرا منه عند الاستعمال فلا اجمال ويتبادر

حال

ايضا من القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به وهو ظاهر فيه فاين
الاجمال احتج السيد بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه
وان كان لها اسماء تخصها فيقولون غوصت يدي في الماء
الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته
كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما
كتب باصابعه قال وليس قولنا يد يجري مجرى قولنا انسان
كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة تختص كل بعض منها باسم
من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من
هذا العضو واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك بان القطع يطلق
على الابانة وعلى الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فيحصل
الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة و
المجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل الا انه يفهم
ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك آية
كونه مجازا فيه وما الفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ
الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق
وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض
متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يوجب الاجمال بل لا
بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يبقى احدها بخصوصه الى
الفهم والواقع خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع

ان القطع ظاهر في الابانة الثانية عند جماعة من الجمل قوله صلى الله عليه واله
لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام
لمن لا يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفي الفعل
ظاهرا مطلقا وان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة
او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم
واحد فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وتمامه اذ الاكثر انا انه
اذا ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه
لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى ممكن باعتبار فوات
الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعين لارادة فلا اجمال
وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظ وقد مر فان ثبت له حقيقة
عرفية وهو ان مثله يقصد به نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم
الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا
ولا اجمال ولو فرض انتفاؤها ايضا فالظ انه يحمل على نفي الصحة
دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل
فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال
لا يق هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو بط لانا نقول ليس هو منه وانما
هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك قيل هو كالعدم اذا
كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف فيفهم
منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم

فيه نظر

وقيل نظر

الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو
باعتبار اختلاف فهمهم فيما هو الظ في الصحة او في الكمال فكل صاحب
مذهب يحمله على ما هو الظ عنده لا انه متردد بينهما فهو ظ عندهما
لا مجمل الا انه ظ عند كل في شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه
على السواء ممنوع بل نفي الصحة ارجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي الذات
تحت المعضل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات شرطه او جزئه
فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد
حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظ واما اذا كان له حكمان
الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال
والجواب ظ مما قدمناه فلا نعيده الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال
في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقرأ كلام العرب علم
ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود منه
كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي
في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات
فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج
المخالف بان تحريم العين غير مقبول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا
له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر
بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فلا

فيه نظر

على البعض المراد غيره واتحد وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح
الدلالة على ذلك لما عرفت منه لا انه العرف اصل المبين نقيض
المجمل فهو المتضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او
بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا
مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح وبعض الناس خالف في
الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه
واله وسلم وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى آخر الآيات فانه بيان
لقوله سبحانه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله
ص فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور بايتائها
والفعل من الرسول ص كصلوته فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان
البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه
كقوله صلى الله عليه واله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وثالثا
بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح
بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا
لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف
بين اهل العدل في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة واما تأخيره
عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه آخرون
مطلقا وفصل المرتضى ره فقال والذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب
يجوز تأخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصله

مجمل
اللغوي فان اللفظ المجمل الجائز ايضا تأخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل
بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تأخير بيانه
وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التي
ذكرناها وغيرها قولا آخر هو جواز تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل
واما الذي له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تأخير
بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر
بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان
السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكره في اثناء الاحتجاج ان
الاجماع من الكل واقع على انه يحسن تأخير بيان مدة الفعل المامور به
والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب
والعجب بعد هذا من عد العلامة ره تعالى عن قول السيد وموافقته للقائل
القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة
لما هو المعروف بينهم من اشتراط تأخير الناسخ حتى انه في مباحث النسخ
عده شرطا من غير توقف ولا اشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين
التخصيص والنسخ واما ما توهمه ظاهر عبارة السيد ره من تخصيصه
المنع من جواز التأخير بالعام وعدم تعرضه للبيان اهو التفصيلي او غيره
بحيث يعد ان وجهين في المخالفة لذلك القائل اذ عمم المنع لكل ما له ظاهر
اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بان كلام السيد ره

الاحتجاج بعد بلوغ الموافقة في كلا الوجهين وسنراه وكان العلامة
لم يبطل الحجة عن النظر والالتباس له الحال هذا والذي يقوى في
نفسي هو القول الاول لكنا انا لا نتصور ما يتعلق بالتاخير سوى ما
نجيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما سنتبعه ونبين ضعفه
ولا يمتنع في العقل عرض مصلحة فيحسن لاجلها العزم المكلف
وتوطين النفس على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه
طاعة تترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به
حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز
خطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع
كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة وابداء
الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ
المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل
والترك اذا بين لهم اما حجتهم على منع تاخير البيان عن غير المجمل ايضا
فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب وكذا احتج المرتضى رضي الله عنه
على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يعرض
فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها ما ال وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه
قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم
غير صحيحة فانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو ببعض عماله
فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج

اليه في غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمل وتأتي
وتذر واسلمها اليك عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك
في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر
من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان
يكون في حال الخطاب قادرا ولا على سائر وجوه التمكين فكذلك
العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول
من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع
تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع
لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها
من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك
والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة
قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل
كذا وهو يريد التهديد والوعيد ولا اقتل زيدا وهو يريد اضربه
الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان
يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك
ولهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل
والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى
لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل
به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد به

قلنا المخصوص كما فلم يرد به الا ما اللفظ حقيقة موضوع وكذلك
اذا قال له عندي شي فانما استعمل اللفظ الموضوع له في
اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم
وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل
عليه دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد
دل على الشيء بخلاف ما هو له لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي هو اولى
الاستغراق فان خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون دل به
على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا يدل عليه او يكون
قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص
فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كون دلالته
عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس بموجب
في دلالة اللفظ وان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل
لشي يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت
الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما
لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان
يجوز تاخيرها ان المخاطب منه عن وقت الخطاب الى غيره الجاذم
من مستقبل الاوقات وهذا باطل يؤدي الى سقوط
الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع للافادة
ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا
العام

ويستبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحال به شيئا ويكون
وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا يخص
ما الفرق بين قولك وبين من يقول يجب ان يعتقد خصوصه
الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط
وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال
يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر
وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل
على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو محض قول اصحاب الوقف في
العموم فقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره
على اقبح الوجوه هذا جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغا ص٥٨
في تقريره نقلناه بعين الفاظه غالبا خفظا لما رامه من زيادة
التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره
ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية تقتضي
ارتفاعه حتى انه على ضد الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل
الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على
هذا الفعل الى ان انسخه عنكم ونحو ذلك فلا بد من كون لفظ
المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان
المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي حقيقته لم
في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد

وبن هنا انجر بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع فى النسخ
ايضا كما حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران بيان الاجمال
بالمنسوخ فرارا عن هذا المحذور لكن السيد ره ادعى الاجماع
على هذه المقالة كما مرت اليه اشارة وجعله وجها للرد على خلافه م
من منع تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه
تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذى ينسخ فيه
عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال
صلوا واراد بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز
لها مراد فى حال الخطاب وهو من فوايده ومراد المخاطب
وهذا هو نص مذهب القايلين بجواز تاخير البيان المجمل
ولم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب العربى بالزنجية فان قالوا
ليس يجب ان يبين فى حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا
اصبتم فاقبلوا فى الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حاجة
الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب
ان نفعله وانما نحتاج فى هذه الحال الى بيان صفة ما يجب
ان نفعله قلنا فلا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه فى تقبيحكم
تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشىء يرجع الى الخطاب
لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف فى الفعل فان كنتم انما
تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكين من

الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف فى حال الخطاب غير قادر
ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ فى رفع التمكين من فقد العلم
بصفة الفعل وان كان اشتغالكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب
والى ان المخاطب لابد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوايده
فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد
اجزتم تاخير بيانها وقلتم بنظير قولنا من يجوز تاخير بيان
المجمل لانه يذهب الى انه تستفيد بالخطاب المجمل بعض فوايده
دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة
نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها
بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد عليه كلامه
هيهنا وننقض استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه
غير محتاجين الى تثنية التقرير فان مواضع النزاع لامتياز
على كل من زائدتها لا يكاد يخفى على المتامل طريق تغيرها وسوقها
بحيث ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب
فى افتقار استعمال اللفظ فى غير المعنى الموضوع له الى القرينة
وان ذلك هو المايز بين الحقيقة والمجاز فى منع تاخير القرينة
عن وقت الحاجة واما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة
فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل وما يتخيل
من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع

بان الاغرآء انما يحصل بحيث ينتفي احتمال التجوز واشفاء فيما
قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا
وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه
ان اللفظ مع فوات القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة
لا مطلقا يدلك على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت
التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه
تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه
اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر تحقيقه
ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز
ذلك لاستلزامه المحذور الذي نطق في موضع النزاع اعني
الاغرآء بالجهل ايضا على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام
المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل
على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن احد وجوز اكثر
المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم من محققي العامة
اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص
مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هناك
ايضا لان السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة
كما ظن وليست مرادة فيكون اغرآء بالجهل فان اجابوا
بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو

اُن

قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم ح
بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى
يحضر وقت الحاجة وعند ذلك يوجد القرينة فيطلع المكلف
عليها ويعمل بمقتضاها العجب من السيد انه تكلم على المانعين
من تاخير بيان المجمل بمثل هذا او لم يتنبه بورود نظيره عليه حيث
قال ومن قوي ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب
بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع
الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقده هذا المخاطب
الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد
التفصيل ويعتقد في الجملة انه يفضل ما يمثل بما يتبين له قلنا
اي فرق بين هذا القول وقول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا
الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيانه فهو متمكن
من الرجوع اليها ومعرفة المراد ولا كذلك اذا اخر البيان
فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من
زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصر او
او طويل مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم
على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما
يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه
مخاطب بما لا يتمكن به في الحال من معرفة المراد وهذا هو قول من جوز

تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طول الزمان وقصره
فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة
المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر لا يمكن وقوع المعرفة
فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه
ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك
اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر
على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان
الا الرجوع الى تامل الاصول فلا كلام فيه وليت شعري
كيف غفل عن ورود مثل ذلك فيقال له اذا جوزت اسماع
العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا
في الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها فما الذي
يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص
في الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين
بعينه ويعتقد انه يمثل العموم ان لم يظهر المخصص قلنا
ما الفرق بين هذا وبين ما قلناه من جواز تاخير البيان
فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع
اليها هنا لو انتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا
القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان
يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة

لم يردها المخاطب من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيت
الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما
نستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في
موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف
على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره
من الوجوه الثلثة فانه يرد عليه لا نم دلالة العرف على القبح
في الكل نعم هي في غير محل النزاع موجودة والاشتراك في مفهوم
التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي
استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الوجه
الاول وهي الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب
فلا بد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما
يحصل مع مقارنته قرينة اللفظ فالقبح الناشي من قبح تاخير القرينة
حـ انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله لا
بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه فتاخرا منعا قبح التاخير فيه م
وان فرضه مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه والوجه الثالث
ليس من محل النزاع في شي لانه من قبيل الاخبار وليس لها
وقت حاجة يتصور التاخير اليه فيجب اقتران القرينة بها
بالخطاب وقضاء العرف بذلك فيها ظ ايضا مع ان تجريدها

عن القرينة المبينة للمراد منها حال العدو وعن موضوعها يصير كالدنيا
على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج ووجهه
معلوم ومن هذا التحقيق نظهر الجواب عن الثاني فانا لا نمنع
انه بالتاخير يكون قد دلنا الشرع بخلاف ما هو به قوله
لان لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان
محل التجوز فان حصل في وقت الخطاب تم لانه المدعى وان كان
فيما بينه وبين وقت الحاجة فمسلم ولا ينفعكم قوله اذا خاطب به
مطلقا الخ من ان يكون دل به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل
به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي يتبعها ينصبها على ذلك
بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة ولا يلزم من عدم صلاحيته
للدلالة مجردا عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز ٢٠
قوله حضور زمان الحاجة ليس بموثر في دلالة اللفظ الخ
قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض التجوز
بحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن يوجد القرينة والا على المجاز
والى بعد في التاثير وانتم تقولون بمثله في زمن الخطاب
لا يكمل التجوز ما دام المتكلم مشغولا بكلامه الواحد فما لا ينقطع
لا يتجه للسامع الحكم بارادة الشيء من اللفظ وعند انتهائه
يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة
فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضي زمان

هو ان

تجوزون

واختلافه بالقصر والطول لا يجوز انكار اصل التاثير وبذلك
تبين فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع ما فيه
بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقول به
هو في وقت الخطاب فيجي الاحتمال المنافي لقيام الدلالة
من قبل وينتفي فيحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت الحاجة
انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا الخ قلنا ونحن لا نجيز
التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يتعقل
فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا يلاحظ اقتران
بيان المجاز فيها بها كما بيناه والجواب عن الثالث فواضح لا يكاد
يحتاج الى البيان لان غرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي
مثله في العام اذ غايته ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير
ضائر ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما
ذكره من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف
فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى كمال الخطاب ومن
المعلوم ان ذلك لا يبعد وقفا والتفرقة فيما بعد وقت الحاجة
جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة فبدونها يكون
للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة هو
العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال المطلب الخامس
في الاجماع اصل الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم

كل ع

ويدل من قوله تعم فاجمعوا امركم اى اعزموا وثانيهما الاتفاق
وقد نقل فى الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من
يعتبر قوله من الامة فى الفتاوى الشرعية على امر من الامور
الدينية والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف
فى المواضع الثلثة فزعم قوم انه محال ولكن آخرون العلم
به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم به
والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحججه ركيكة واهية فهي
بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها
اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية
من اهل الخلاف فى مدركها فانهم نقلوا الدلائل وجوها من
العقل والنقل لا تجدي طايلا ومن شاء ان يقف عليها
فليطلبها من مظانها اذ ليس فى التعرض لنقلها كثير فايدة ونحن
لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى فى
كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم
حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة
على قول كان داخلا فى جملتها لانه سيدها والخطا مأمون على
قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع فى الحقيقة عندنا
انما هى باعتبار كشفه كشفه عن الحجة التى هى قول المعصوم والى
هذا المعنى اشار المحقق ره حيث قال بعد بيان وجه الحجية

على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع
حجة فى نفسه من حيث هو اجتماع انتهى ولا يخفى عليك ان
فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه ولكن يعلم
كونه فى جملة المجمعين ولا بد فى ذلك من وجود من لا يعلم
اصله ونسبه فى جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه
عنهم ومن ههنا يتجه ان يقال ان المدار فى الحجية على العلم بدخول المعصوم
فى جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين
او اكثرهم لا سيما معروفى الاصل والنسب قال المحقق فى المعتبر
واما الاجماع فهو عندنا حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة
من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل فى اثنين لكان
قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن
يتحكم فيدعى الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب
مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعى بدخول الامام
فى الجملة هذا كلامه وهو فى غاية الجودة والعجب من غفلة جمع
من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم فى دعوى الاجماع عند
احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن
مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذى جرى
عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به
وما اعتذر به عنهم الشهيد ره فى الذكرى من تسميتهم المشهور

الوقوع والعلم به

اجماع نز

نعم يتصور وجودنا حيث لا يعلم بعينه

تعين از

اجماعا او بعلم الظفر بهين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف
على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد واراد تتم الاجماع
على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة ع لا يخفى عليك
ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها
وهي العدول عن المعنى المصطلح المقرر في الاصول من غير اقامة
قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل
على حجية مثله كما سنذكره واما علم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع
فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف
فانا نراه في مواضع لا يكاد يتناولها التاويل وبالجملة فالاعتراف
بالخطاء في كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل
هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا فهيهنا فوايد الاولى الحق
امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما
ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف
وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم
ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل
اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا
هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القراين
المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة
واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور

الائمة ع وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع
والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف
حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا
في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم
على التفصيل واعترضه العلامة ره بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها
جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل
بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما
قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان
ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة
النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول
العلم به من طريق النقل كما يصرح به قوله اخرا علما وجدانيا
حصل بالتسامع وتظافر الاخبار الثانية قال الشهيد في الذكرى
اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم له مخالف فليس اجماعا
قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع و
مع عدم علم العين لا يعلم ان باقي اعيانهم موافقون ولا يكفي
عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف
وهل هو حجة مع تمسك ظن من حجية عقلية او نقلية الظاهر ذلك
لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم
من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف

وبيان الشهرة
عدم
دليل

لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ بمأمون على الظنون ثم ان الشهيد حكى فيها ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراده اللحوق بالحجية لا في كونه اجماعا واحتج بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى وضعفه بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعد واكثر ما يوجد مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس الله نفسه وممن اطلع على هذا الذي بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس قدس الله روحه

لثمرة المهجة

ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين

اصل

اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث ثالث خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ في البعض دون البعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع والا فلا فالاول كمسألة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسألة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز وفي صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان الامام في احدى الطائفتين قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة بطريق اولى

وامام

وهكذا القول فيما زاد **اصل** اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين
فان نصّت على المنع من الفصل فلا اشكال وان علم النصّ
فان كان بين المسئلتين علقة تجب يلزم العمل باحدهما من ح
العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة و
ابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين
ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه
فصّل وان لم يكن بينهما علقة قال قوم يجوز الفصل بينهما
والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى
الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في
الجميع وهذا كله واضح **اصل** اذا اختلفت الامامية على قولين
فان كانت احدى الطائفتين معلوم النسب ولم يكن الامام
احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم يكن معلوم النسب
فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم
وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن
مع احدهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في
العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح
القولين والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف
هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام قال ويمثل
هذا يبطل ما ذكره ره لان الامامية اذا اختلفت على قولين

فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر
فلو تخيرنا لاستحسنا ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق
ره ههنا جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله
كما تقدمت الاشارة اليه **فايدة** قال المحقق اذا اختلفت الامامية
على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على احد القولين قال
الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك
يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما
بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق
هنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح **اصل** اختلف الناس
في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه قوم
وانكره آخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد
كما ستعرفه انشاء الله تعالى يتناوله بعمومه فيثبت كما يثبت بغيره عنه ره
واحتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر
الواحد كما ستعرفه وجوابه منع كلية الثانية فان السنة اعني
كلام الرسول صلى الله عليه وآله اصل من اصول الدين وقد قبل فيه
خبر الواحد **فايدتان** الاولى لا بد لحاكي الاجماع من ان يكون
علمه باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقراين
فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون

الى العلم والغرض استنادا

تحجر وجب البيان حذرا من التدليس لان ظ الحكاية الاسناد
الى الرواية وترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل
في خبر النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك ويثبت له
عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل والترجيح
على ما ياتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام خلاف
ذلك فانه ناش عن قلة التامل وح فقد يقع التعارض بين
اجماعين منقولين واجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح
بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا حكم بالتعادل وربما يستبعد
حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج
الخبر الآن الى تعدد الوسايط في النقل وانتفاء مثله في
الاجماع وسياتي ان قلة الوسايط من جملة وجوه الترجيح ويندفع
بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع الا انه معارض في
الاغلب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدين بنقله بالنسبة
الى نقل الخبر والنظر في باب الترجيح الى وجه من وجوهها
مشروطة بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الاخر كما
ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المورد
من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد فمن هنا اشتبه الا نعتد بما
يدعيه من الاجماع الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح وما
اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة

الشهرة

الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق لذلك فلا تجري عليه ح في الاعتداد به
وذلك ظ **المطلب السادس في الاخبار اصل** ينقسم الخبر الى متواتر
وآحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في
امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل
الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد
النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود
الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اورد عليه شكوك منها
انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي
كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولان المجموع مركب من الآحاد بل
هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع وجوده
لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما
نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي
نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع
الخلق الكثير على طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول
العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بنقيضه
وذلك مح ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل
منه كما مثلتم به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا
عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف
الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها

بنفسه

بالشيء وجمع كثير

ان الضرورت يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا لهم كل هذه الوجوه
مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهي كشبه السوفسطائية
فلا يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف
حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو خلافها والعسكر
مؤلف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده
وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرايط التواتر فلذلك
لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين
الاجتماع على الاكل وجوه الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة
فوجود العادة بهما وعدمها ممّا لا يخفى وعن الرابع ان تواتر النقيضين
محال عادة وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو
باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد يختلف
النوعان بالسرعة وعدمها الكثرة استيناس الناس باحدهما دون
الآخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز
المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول
العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرايط بعضها في المخبرين وبعضها في
السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في
العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه
في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة
اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا بالغ

حد التواتر والثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا به اضطرارا
لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة
او تقليد لا اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد رحمه الله
وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال السيد رضي الله عنه
عنه اذا كان هذا العلم يعني الحاصل بالتواتر مستندا الى العادة وليس بموجب
عن سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى
المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر
البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه سوى القرآن
كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك واي فرق
ايضا بين خبر البلد وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلم الذي
تنفرد الامامية بنقله والا اجز ثم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا
كالامر قوة في اخبار البلدان وقد اشترط بعض الناس ههنا
شروطا اخر ظاهرة الفساد فهي بالاضراب عنها اجدر   قد تتكثر
الاخبار في الوقايع ويختلف لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك
بينها بجهة التضمن والالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك
ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين عليه السلم
في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل
بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيئا من
تلك الجزئيات درجة القطع   وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر

احوى از

ما اكثرت روايته ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام
القراين اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القراين والاصح
الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم
اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكر
غير معتادة من دون موت مثله وكذلك الملك والاكابر مملكته
فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد ونجد ذلك من انفسنا
وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا الحال في كل ما يوجد من
الاخبار التي تحف بمثل هذه القراين بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها
بحيث لا يختلجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه
احدها انه لو حصل العلم لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله
تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد واشتفاء اللازم
بين الثاني لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل
الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم
باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم
اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع
بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول
فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يتخلف العلم
واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها
عادة واما عن الثالث فبالالتزام بتخطئته ح ولو وقع لم يخالف فيه

بالاجتهاد

اصل

بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك
ظاهر الفساد   وما عري من خبر الواحد عن القراين المفيدة
للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا
سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف
وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع او لا اختلف بين
الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي المكارم ابن
زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور المتقدمين المتاخرين ظ
الى الاول وهو الاقرب فلنا وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم
عند انذار الطوايف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوايف واحدا
من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العايد على الطوايف وعلقه
باسم الجمع اعني القوم ففي كل منهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى
مع التوزيع بحيث يختص لكل بعض من القوم بعض من الطوايف قل او
كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذر كل واحد من قومهم او لينذر
البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا
المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه
دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل فرض ان علم وجوب الحذر
وليس في الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناه الحقيقي

باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه
وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بيّنا فيما سبق انه لا معنى لجواز
الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن وطلبه
دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب
فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق
الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل
وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص
منه فان الانذار التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو
الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك في
الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام
الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان
عن التخويف فان الواجب يستحق تاركه والحرام يستوجب المواخذة العقاب ح
فاعله فاذا انهضت الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب
فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن
ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بلحن الخطاب فان قيل ذكر
التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد
فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى
المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول صلى الله عليه واله
على الوجه المحتمل المعتبر لحمل الخطاب عليه واني لكم باثباته ومعناه
اللغو

اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل
نكره ح عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق
فتثبتوا خ بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق
فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند
مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لا
نه يقتضي كونه اسوأ حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال من ان دلالة
المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون
ح من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء ع
عنهم ح الاصحاب الذين عاصروا الائمة عليهم السلم واخذوا او قاربوا اعصارهم
على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص
عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك
بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل
من احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة عليهم السلم
حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة
يعوّلوا ازنه في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين و
فروعه الا على الاخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلم والاصوليين
منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره
احد سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق
ره عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية

وذكرهم

عن الائمة عليهم السلام مقتصراً عليه فادعى الاجماع على ذلك لان قد يم
الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا
على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه
منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي صلى الله عليه
واله الى زمن الائمة عليهم السلام فلولا ان العمل بهذه الاخبار
جايز لانكروه وتبرءوا من العامل به وممن وافقونا من اهل الخلاف
احتجوا لمثل هذه الطريقة ايضاً فقالوا ان الصحابة والتابعين
اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد و
عملهم به في الوقايع المختلفة لا يكاد يحصى وقد تكرر ذلك
مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليه احد والا لنقل
وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان
باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين
او مذهب اهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسد قطعاً اذ الموجود
من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع
على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة
لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد
باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعاً والعقل
قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف
فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيراً من اخبار الاحاد

يحصل بها الظن ما لا يحصل بشيء من ساير الادلة فيجب تقديم العمل
بها لانا نقول لو تم هذا الوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل
الواحد او دعواه ظن اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم
بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم
في الشهادة منوطاً بالظن بل بشهادة العدلين فيتبعهما وامثالها
الفتوى والاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى رض في معنى الاسباب
او الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام
المتعلقة بها بخلاف النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطاً
بالظن لانا نقول الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك
بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر و
هو يريد خلافه من غير دلالة تصرف في ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك
ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يتعدى عنه الى غيره الا بدليل
لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه
مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من
تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل
ومن الجاير ان يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على
ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه
فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بساير ها على الامارات المفيدة للظن القوي
وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم

ويتوي ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر
الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها
الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة
الدالين على التشارك في التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب
بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرايط الآتية المفيدة للظن الراجح
بان التكليف بخلاف ذلك الظن الظ ومثله ان يقال في اصالة
البراءة لمن التفت اليها نحو ما ذكر لخبر في ظاهر الكتاب حجة القول
الآخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهي عن اتباع الظن علم
وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا
ونحو ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم
دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا
الظن وما ذكره السيد المرتضى ره في جواب المسائل التبانيات من
اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع
للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان
علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل
بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤوا
الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على
مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من
طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الآحاد في ابطال القياس

ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره مو

في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل
بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري
حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة
بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان لعزار
نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم
في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بانه الامامية تدفع
ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتامرون الذين
يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير
عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك
على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما
اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالآيات ان العام يخص والمطلق
يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان الآيات الظاهرة يجب
السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم
فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وآية النهي محتملة لذلك ايضا ولعدم
تماسينا في عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما
بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه
علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه او ضرورة وأي اجماع م
تقتضي لمشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في
انسداد باب العلم به عادة وهذا واضح لمن تدبره واما

ما ذكره السيد المرتضى في جوابه اولا ان العلم الضروري بان الامامية ينكرون
العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الآن قطعا واعتماده في نفي
الحكم بذلك على نقله لا ينقض لغرضه اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه
خبرا واحدا وثانيا ان التكليف بالمحال اليس بجايز عندنا ومعلوم
ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد
الآن مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام
لا يجدي بالنسبة الى زماننا من عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة
الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم
بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين فلم يحتاجوا الى اتباع الظن
الحاصل من العمل بخبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم
وقد اورد السيد رحمه الله على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان
قيل اذا سددتم طريق العلم بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله
واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة ومذهب ائمتنا
بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على
اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف
بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق
ذكرها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد
دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعى من علم معظم الفقه بالضرورة و
بالاجماع امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيما [يتعذر] بتحصيل العلم

غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع
وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فيستوي ح الاخبار وغيرها من الادلة
المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه
واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل
القطعي عليه ولا حاجة لنا الآن الى تحمل مشقة البحث عن قيام مع على العمل
بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات
بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر
او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم
مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص
من طريق الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى
الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن
ان يقال ان اعتماد المرتضى رحمه الله فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل
المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية
المحقق عن ابن قبة وهو من جلتهم القول بمنع التعبد به عقلا و
العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله من علمائنا المتقنين بالفقه
والحديث حيث اوردوا الاخبار واستراحوا اليها في المسائل الفقهية
ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى ولا انضافا انه لم يتضح لهم جماعة
المخالف له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان
لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القراين العاضدة

العتيقين كذا
المتقدمين
في كتبهم

لها منتشرة كما اشار اليه السيد ثم لم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد
مخالفتهم لو اتى فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد ذكر انه
عنه فى حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان من الطائفة
المحقق واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر
الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا
التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التى رويت
عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامى يجب العمل
به هذا الذى تبين لى فى كلامه ويدعى اجماع الاصحاب على العمل بهذه
الاخبار حتى لو رواها غير الامامى وكان الخبر سليما عن المعارض
واشتهر نقله فى هذه الكتب الدايرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ
نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم
الى آخر ما ذكره هناك وزاد فى تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه
المحقق من كلام الشيخ هو الذى ينبغى ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه
واما اهتمام القدماء بالبحث من احوال الرجال فمن الجائز ان يكون
طلبا لتكثر القراين وتسهيلا للعلم بصدق الخبر لا لما مر فى الوجه الثالث من
حجة القول الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه يحتمل لان يكون رجا
للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا يحمل رعايتهم لاخبار اصول الدين
فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك المقتضى
ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف هذا الوجه المذكور من الحجة لما صنا

اليه فان فى بقية الوجوه لا سيما الاخير كفاية ان شاء الله تعالى
والعمل بخبر الواحد شرايط كلها يتعلق بالراوى الاول التكليف
فلا يقبل رواية المجنون والصبى وان كان مميزا والحكم فى المجنون
وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فالمعروف
فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا
ويعزى الى البعض منهم القبول قياسا على جواز الاقتداء به وهو مكان
من الضعف لمنع الحكم فى المقيس عليه اولا وان سلمنا لكن الفارق
موجود كما يعلم من قواعدهم فى الفروق ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق
ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضى عدم قبوله بطريق اولى لان الفاسق
باعتبار التكليف خشية من الله ربما منعه من الكذب والصبى باعتبار
علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يتحقق العقاب
لا مانع له من الاقدام عليه فلا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية
بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجمع غيره من الشرايط لوجود المقتضى
وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يقدر مانعا للمانعية
الثانى الاسلام ولا ريب عندنا فى اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا وهو شامل للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه فى العرف الكتابى
بالمسلم الا ان مفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الواحد كما هو ظ الثالث
الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضارعهم بشرط

ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله
بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ولما رواه
بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق ره بانا لا نعلم الى الآن ان
الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط [illegible]
اكثر في الخلاصة من ترجيح روايات فاسدي المذهب وحكى والدي
ره في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه سال والده عن ابان
بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ الآية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار
بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية هذا والاعتماد
عندي على ما هو المشهور الشرط الرابع العدالة وهي ملكة في النفس
تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار
هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متأخريهم
الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق
عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية
وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم
ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها
لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في
العمل الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام ودعوى ثم
جيد والقول باشتراط العدالة هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع

عنه

بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان
الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفسق وتوسط
مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم
العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الآية معلق بنفس
الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص
عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه
الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عمن جمع هذين الوصفين
لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد ما يكون المراد من الآية
هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع
في الندم يظهر بعدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة
الفسق في الواقع حيث لا يحجم معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم
بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير الآية صريح وجوب التثبت مقتضى م
عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول
على العلم بانتفائها وهو يقتضي عدم الحظر بنفي الواسطة باشتراط العدالة
وبهذا التحقيق ظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على
توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول
الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل الذي
ادعاه ولو نهض دليل الخصيص به عموم ظاهر الآية لكنه مردود بما

اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل او لا بمعنى نفي العلم بحصوله
فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول يرد
الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة
لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها
لا بمجرد الاخبار وبقي في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي
الواسطة في صدر الواسطة للتقريب الذي ذكر انما يتم فيمن بعد
بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة
الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم
انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف
فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب
الفسق ولا يكون له ملكة تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع و
حينئذ تثبت الواسطة فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحله
ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن
العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة
ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة
سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية للتثبت عند خبر الفاسق يقتضي   وجود
ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحجز
عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم بظهور
عدم صدق الخبر على حد قيامه في خبر الفاسق وسياتي ان العلة

المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه الشرط الخامس الضبط
ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو فيغير بعض الحديث
ويكون ما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في
الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي
عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من
اسباب الاختلاف فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل
الخطاء غالبا ولو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد
قال المحقق ره لو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن
المعصوم من السهو وهو باطل اجماعا من القائلين بالخبر   العاملين به ظ
تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث
تظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا
وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث و
بشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة بالتزكية من العالم بها وهل يكفي
فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في تهذيب
وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل
فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا عندي
هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر
وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والتزكية تقوم   والبينة ظ
مقامه شرعا فيغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل

احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على شروطه وقد اكتفي في اصل
الرواية بالواحد واشصرلهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم
المفهوم في آية ان جاءكم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة
فيه بحيث يكون المزكي واحدا عدلا لا يجب التثبت عند خبره و
اللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل
على نفي الزيادة على المشروط فلا تراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط
في قبول الرواية هي العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة
بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط على المعتبر على شروطه بهذه الزيادة
المخصوصة الظاهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد فان الكثرة
يبين اذا كثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة
الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء
المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه لا يمنع الاحكام الشرعية شرطا
يزيد على شروطه هذا والذي تقتضيه الاعتبار ان التمسك في
هذا الحكم بنفي زيادة الشرط انساب طريقة اهل القياس فكانه وقع
في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس وما نبهنه
على ذلك انا وجدنا بعض العامة حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء في كلامهم
بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى
اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الآية
من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفاءها

وهو موقوف على العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين
لقيامهما مقام العلم شرعا وقرض العموم في الآية على وجه يتناول الاخبار
بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء
في معرفة العدالة بخبر الواحد تقتضي عدم توقف
قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده
لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء
وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة
لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول
اللازم من قبول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي ولا محذور فيه
كيف وتخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة
من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد
على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت
هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء
بالواحد او اعتبار التعدد جار فيه والمختار في المقامين واحد
اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب
فقال قوم بالقبول فيهما وصار اخرون الى خلافه فاوجبوا ذكره السبب
فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع فعكس
واستندوا في هذه الاقوال الى اعتبارات واهية ووجوه ركيكة هيئة

لاجدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قايلا بشي منها
لذا لمتعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا و
الذي استوجهه العلامة قده هيهنا هو ان المزكي والجارح ان
كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق منهما والا وجب السبب
منهما وذهب الشهيد ره الى الاكتفاء بالاطلاق منهما حيث يعلم ان
عدم المخالفة فيما به تتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك
يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه
ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة ره
اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح
لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا و
الجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا
حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وفيه الحجة
مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس ره
انه ان كان مع احدهما رجحان يمكن حكم النظر الصحيح باعتباره
فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه
اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل
بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدل كل
ذلك بناء على اعتبارها وهو اختيار والدي ره وذهب المحقق

الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا
وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه
بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم
يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال بعض اصحابه
لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون
البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه
العدالة في الراوي لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول في م
سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما
يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح او لا
ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه
بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة
فلا بد للمجتهد عن البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب
على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل قبل البحث عن بالعلم مرم
المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب
كثيرا من الروايات من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل بالصحة
رواتها مجرد غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من الخبرة وهو م
السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح
لا بد للراوي من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل
منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر معروف

واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء
كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه ودونه القراءة عليه
مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك الاجازة
رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز
الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير
منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية
بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل
منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله عن المجاز له الى غيره
بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بنفيه
في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور
مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف و
نحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه
بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة
فلا مانع منه ومثله آت في القراءة على الراوي لان الاعتراف
اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم
ان قبوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان
جمعا من الناس اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي
اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه
ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكره الا المرتضى رض

فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث
قال واما قول بعضهم ان يقول حدثني قراءة عليه فيخص زوال
الابهام ويعلم ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة
لان قوله حدثني تقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به
وقوله قراءة عليه يقتضي انه ~~سمعه من لفظه~~ نقيض ذلك فكانه
نفى ما اثبته وهذا من السيد ره في غاية الغرابة فانه سلك باب
المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها
واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة
على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما
قرأه عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى و
قد نقل العلامة ره هذا الكلام عن السيد رض في النهاية ونظر
فيه بما يؤول بانا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظ قراءة
انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما
ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد ره واتفاق
من عداه على صحة الاطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف فاي مانع
من اجراء مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد والمعنى
الثاني لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي بها حدثني
واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ التي تفيد ظاهرها وقوع
الاخبار تفصيلا وقد عزي الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض

قرينة

ونظر ونظر

عنه حقيق هذا ويظهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد
المرتضى رحمه الله القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على
العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان
ما للمجيز ان يرويه لهم ذلك المجاز له او لم يجز وما ليس له ان يرويه
يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها
القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان المتدبر في سابقها ولاحقها
يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني
ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كل
من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول من قرأ الحديث على غيره
ممن قرأه عليه فاقر به حدثني واخبرني واجروه مجرى ان يسمعه
من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرأه عليه واقر له به لم يجز ان
يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حدثه به وانه
سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لانه نقل — لان معنى حدثني واخبرني
حدثنا وخبرا عن ذلك وهذا كذب لم يجز وذكر بعد هذا ان المناولة
وهي ان يناول المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا سماعي
من فلان يجري مجرى ان يقرأه عليه ويعترف به له في عمله بانه حديثه — عليه مرر
قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول
حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال
بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اشرح

ان الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي
فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروي فيقول
اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى
يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية
بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة
على الراوي كما عرفت مع ما عنده في هذا الوجه البالغ سواء تفاوت عبارته
في الدلالة عن القبول فيها حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة
وعبر فيها بما يشعر بنوع شك نظرا منه الى ان دلالة الاجازة على العلم
المراد دون دلالة القراءة والامر كذلك وقد عرفت فظهر ان
ما توهموه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم
ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها
معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا
والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا
مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ اتصال سلسلة الاسناد
بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن — الصلوة ومر
كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة ربما اتى في غيرها
من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث
التصحيف وشبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السماع
ونحوه وذلك ظاهر ويبقى في هذا الوجه وجوه اخر مذكورة في كتب الفن — الباب رر

طرز ذكرنا

يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك آثرنا على غيره القول كرشيء في ثوب او نحوه وقد استعير هنا للمناسبة الواضحة منه
يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع
الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى و
مساواته له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في
ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف
وليس له دليل يعتد به ويحتج على الجواز وجوه منها ما رواه
الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث
منك فازيد وانقص قال ان تريد معانيه فلا باس ومنها ان ان كنت
ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن
~~المعلوم ان تلك القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن~~
المعلوم وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك
دليل على جواز نسبة المعنى الى القايل وان تغاير اللفظ
اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء
ترك الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن
رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة
والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي ره
وقال العلامة ره في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا
مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه
في التهذيب خال عن هذا الاستثناء كما ستنبه عليه وحكى في وهو الوجه

في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد
بن خالد البرقي من علماء الامامية وقال المحقق اذا ارسل الراوي الرواية
قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا
وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد
الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها
عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الآخر هذه فمن رد
عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث
اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير اشعار بالقبول او الرد
لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي
منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها
سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان
العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية
عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز
ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع
هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب
اليه العلامة ره في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف
ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة
الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة

فهو عار شهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستنده
الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف منها لا يكون
الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ره ذكر
في الاحتجاج على نحو هذا في النهاية ما نصه عدالة الاصل مجهولة لان هذا ره
عينه غير معلوم وصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع
عنه وليست تعديلا لان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف
فيه او جرحه ولو عيّنه لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا
يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل
وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من قبول تعديل علامه ره
مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء
وحصوله في نهاية البعد وعلى تقديره وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع
كما عرفت واما كلام الشيخ فيرد عليه ما على العلامة ره ويرد على آخره ان
ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع
ولا نعلم تحقق القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل
عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل
ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها
ان اسناد الحديث الى الرسول ص يقتضي صدقه لان الكذب ينافي اسناده
العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر رديّة

تركنا نقله (نقلها) لظهور فساده والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما
حققناه فلا نطيل بتقريره   ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف
اقسامه احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة
يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده
الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما
يطلق الطبقات هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه
الشرايط الى الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او
غيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق
مثلا وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرايط سوى الاتصال
بالمعصوم محذوفة للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن
فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع
هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد
الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير
معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالته في جميع المراتب او بعضها مع
كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح
الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص
على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة
اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين
في ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد

الثالثة بان تشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول وتسمى
هذه الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر باعتبارات شتى الاقسام
وكلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا
لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على ألسن الفقهاء

لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما
يحكى منهما من الخلاف لا يستحق ان يلتفت اليه وجمهور اصحابنا على
اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل و
وافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد القول
بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف
والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق
به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي
قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة
ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا
يكون عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا النهي
احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه
يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابراهيم ع بذبح
ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي ص
امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى الخمس
وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر

والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول
ان المحو والاثبات متعلقان على المشية ولا نم انه تعالى شاء مثل هذا
وعن الثاني ان ابرهيم ع لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج
بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما
فعله بعض المأمور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا فلا يستحق بان
ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على
الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان
الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كان حسنا كانا كذلك والا
قبحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون مامورا
به وينتفي النسخ

يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة صح
وهي به ولا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف
وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت
اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء
لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون
وذهب شرذمة من العامة الى الجواز وربما نفى بعضهم الخلاف
في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق
واري البحث في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه
احرى واما الاجماع فنفي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني
على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع

الوحي اولا قال المرتضى رضه اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا الّا هم
الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك
بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به
وهذا التعليل غير كاف لان القائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع
عندنا فلا لانه مستقر في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا
ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون
الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع
المومنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي
اخبر على مذاهبهم بان امته لا تجتمع على خطأ وهذا ثابت في ساير
الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام التي تثبت بها فما المانع
من ان يثبت حكم باية ينزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب
ان يقال ان الامة مجمعة على ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا
كلام السيد رحمه الله وحكى المحقق رحمه الله عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد
انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ
فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع
لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند عقلي فيكون الناسخ ذلك المستند
لا نفس الاجماع قال المحقق رحمه الله وفي هذه الوجوه اشكال والذي يجيء
على مذهبنا انه يمنع دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال
الى قول المعصوم لكانت الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي

ضلالة نز

بالاجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ

قطعي نز

ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم
من السنة والقرآن باقوال يدخل في جملتها قول النبي وهذا الكلام جيد
غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى   معنى النسخ شرعا هو
الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل آخر شرعي
متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا
فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة
كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى
قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس تنسخ
لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة
الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ اولا
والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا استفادا من دليل
شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره وقال المرتضى رض
ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع
مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام
الشرعية التي او بعضها فهذه الزيادة تقتضي النسخ ومثاله زيادة
ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة
قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما
كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما ووجب عليه
استينافهما لانه مع هذه الزيادة يتاخر ما يجب من تشهد وسلام ومع

فقد هنا لا يكون كذلك وكلما ذكرناه يقتضي تغيير الاحكام الشرعية
بهذه الزيادة وقد حكى المحقق رح عن الشيخ موافقة السيد على هذه
المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون
رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي فبتقدير ان يكون
ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان
كل خبر رفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة
على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نم ان ذلك نسخ لوجوب
الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون
الامر متاخرا عن الشرع دالا على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم
ان يكون الامر متاخرا نسخا للتعجيل اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا
غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين
غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشيء
لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا
وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزاتا فبعد ان كانتا
مجزيتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل
فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ
اجزاءهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا
الاختلاف تظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا
ينسخ به الدليل المقطوع به فكلما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته

به وهذا عند التحقيق اثر هين كغيره من اثار اكثر مباحث هذا الباب

في القياس والاستصحاب

القياس هو
الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم
فموضوع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الآخر يسمى فرعا والمشترك
جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا
على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد
منهم وبه تواترت الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فمنعه
يعد في ضروريات المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم
فظا المرتضى رضه المنع منها ايضا وقال المحقق ره اذا نص الشارع
على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك
العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة ره
الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في
الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة
للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها
الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول
ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة
يحتمل ان يكون العلة فيه الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون
قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز
القياس واجاب بالمنع من احتمال القيد في العلة فان تجويز ذلك

اعتماد

يلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم تقتضي منعه عن اكل حشيشة يكون سما سلمنا سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى تقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا آخر يتاتى فيه ذلك الاحتمال فههنا ايضا ثم نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف تقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه تستلزم الاسكار الحرمة اين وجد ليس قياسا لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار تقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولو يكن العلم بعض المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والآخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل

لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المخصوص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فيظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل تقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى فصرح بخلاف ما نقله فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر ثم قال هذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان ما لم يفعله الوجه فيه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه وكلام الناقل على كون النزاع في المعنى ظاهر فلا وجه لدعوى العلامة

في هذا الباب ولذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح م

ره الاتفاق نعم من جعل الحجة فيه ما ذكره محمد موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد
في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق
ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل
بتقريره واما حجة المرتضى ره فجوابها ان المتبادر من العلة حيث تشهد
الحال بان لا اخر الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بالاتيان الداعي او وجه
المصلحة ذهب العلامة ره في التهذيب وكثير من العامة الى
ان تعليق الحكم في تحريم التافيف الى انواع الاذى الزائد عنه
من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره وجمع
من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومية
وفحواه عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير
المذكور فيه موافقا للحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو
ما يكون غير المذكور مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والصفة
ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن
الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من
انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق ره حجة النافين للقياس انه
الى كون مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود
من الحكم كالاكرام في منع التافيف وعن كونه اكد في الفرع
لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب
لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة

اللفظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية
القياس ولو كان قياسا لما كان كذلك احتج النافي له وهو السيد بانه لا نافي
للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى متى يقال
انه قال بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس
بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور
من غير توقف على استحضار القياس واجيب بان المتوقف على
استحضار هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف
اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره
بعض المحققين من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته
اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في
وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم
فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت
الثاني الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن
المفيد ره المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل
في الصلوة ثم رأى الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها
قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعده استصحابا للحال الاولى ام يستأنفها
بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن طرحه قال بالثاني
احتج المرتضى ره بان في استصحاب الحال جمعا بين حالين في حكم من
غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احدهما

واجدا له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا
قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان
كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هذا استصحاب
وان كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية
من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة
مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات
الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان
ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك
لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث فيجب
استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل
الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك
في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل يتعلق بشرط مراعى او لم يتعلق
قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحال الاول انما يثبت بشرط فقد
الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة على ثبوته
في الاول واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في
العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد
استمرار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كونه عمرو
فيها مع فقد الرؤية واما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها
لا تمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى

[illegible] لا يمنع من ذلك كما لا يمنع [illegible]

[illegible]

ان رؤيته الماء لم يغير الحكم الا بدلالة ثم قال ويمثل ذلك يجب من قال
فيجب ان لا يقطع بخبر من اخبرنا من مكة وما جرى مجراها من
البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من
دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي خبرنا عنه
على ساحل البحر يجوز زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر
فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضي
للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته
في الثاني اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير و
اما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما
يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارض احتمال عدمه فيكون كل منهما
مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا
قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب الحكم من الامكان الذاتي الى الاستحالة
فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا يعدم
الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر لا لمؤثر فاذا
كان التقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد من ر
والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال
في كثير من المسائل والموجب للعمل هنا موجود في موضع الخلاف وذلك
كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا
العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بني على ذلك حتى يعلم خلافها ومن حصر

شهد لشهادة بني على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة
حكم ببقاء الحياة ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك
الا استصحاب حال الحيوة وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب
فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم
مع علم دلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الدين
الا هذا اذا تقرر هذا فاعلم ان المحقق ذكر في اوائل كلامه ان العمل
بالاستصحاب يحكي عن المفيد وقال انه هو المختار واحتج له بهذه الوجوه
الاربعة ثم ذكر حجج المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره
نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا
وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي
مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق
كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها
لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون
ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد
اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه
باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا
بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه
فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب

ما اشرنا اليه فليس هذا عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك
فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما
اختاره اولا ومصير الى القول الآخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع
النزاع بمسألة المتيمم وتفصح عنه حجة المرتضى فكانه ره استشعر ما يرد
على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر
قول المرتضى وهو الاقرب

فى الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال
اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح
فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد
اختلف الناس في قبوله للتجزي بمعنى جريانه في بعض المسائل دون
بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل
فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا ذهب العلامة ره في التهذيب
والشهيد في الذكرى والدروس والوالد في جملة من كتبه وجمع من
العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على
دليل مسألة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسألة
وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما جاز له الاجتهاد
فيها فكذا هذا واحتج الآخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه
بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه
من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل

في تلك المسألة بحسب ظنه وحيث يحصل الظن المذكور يخرج عن
الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على الاستنباط
بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق
لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط
بالمساوات فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة
في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسألة امكن
الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشأن في العلم بالعلة لفقد
النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها
بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة
ولا شك ان القوة الكاملة ابعد من احتمال الخطاء من الناقصة فكيف
تستويان سلمنا ولكن التعويل في اعتبار ظن المجتهد المطلق انما
هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما
يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساوات التجزي
للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه تجزي في
في مسألة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك
الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه
ابتداءً بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض
الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه الواسطة نحوه
بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت

ترکب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف وللاجتهاد المطلق شرايط
يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة
على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ
العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة
ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف
ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها
ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة
الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول
المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان
يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع
الاجماع ليتحرز من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام
الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصدها التي
يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه اليه بعض المحققين
ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها
من الاختلاف لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف شرايط البرهان
لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك
وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع
من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض
اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرايط معرفة

ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى الصانع
موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم
بالمعجزات كل ذلك بالدليل لا بالتقليد جمالي وان لم يقدر على التحقيق
والتفصيل على ما هو داب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك
بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته
وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان
واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها قد صارت
في هذا الزمان طريقا يحصل به الدربة فيه وتعين على التوصل اليه
وما لهج به جهلاء المتفاهلين بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد
المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات التي تشهد البديهة
بفسادها والدعاوي التي تقضي الضرورة من الدين بكذبها
اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في
العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ [illegible]
آثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر
فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان
من الضعف واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها
ايضا واحد والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد
فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف
يعبأ به نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى

انه لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما
ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل
ان المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه
فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب
وقد جعله العلامة في النهاية راي الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف
بينهم فيه وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير
طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم عليها فيها من الاشكال
اوفق بمقتضى الحال والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كالاخذ
العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول مثلا ليس
تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة و
في الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في
تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا
تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد
سواء كان عاميا ام عالما ببعض العلوم وعزي في الذكرى الى بعض قدماء
الاصحاب وفقهاء الحلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام
وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة
الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة و
في المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في شيء وكلامهم والنصوص محصورة
وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء

على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك
بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك
اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها
فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر الى ذلك فيؤدي
الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فلان
ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة
المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا اجمال فيه للمتوقف فيه
والحق منع التقليد في اصول العقايد وهو قول جمهور علماء الاسلام
الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قايم على خلافه فلا التفات
اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق ره بعد مصيره الى المنع في هذا
الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جايز فهل هذا
الخطا موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون
احتج ره عنه باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع
العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة
انما كان لانهم لا يعرفون اوايل الادلة وهو سهل [illegible] الماخذ
لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف
بالمواخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما
لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول
تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك [illegible] ولان النبي صلى الله عليه وآله

كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام
ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما
اشبهها وهذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه
عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح
عليها ودفع الشبه الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل
الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل بايسر نظر فلذلك لم
يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي صلعم يعرض الدليل
على الاعرابي السلام اذا كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي
البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير ويعتبر في المفتي الذي
يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي تحقق الرجوع
المقلد اليه علمه بحصول الشرايط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار
المتواترة او بالقراين الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين
لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرايط قبولها في هذا الموضع عزيز
الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف
فان العلامة ره قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بتحقق اجتهاد
المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان
يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له
هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع

المسلمين على استخفائه وتعظيمه قال المحقق ره ولا يكتفي العامي بمشاهدة
المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة
عليه ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه
او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة من ممارسته
وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى و
بلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر كما ترى وكلام
المحقق ره هو الاقوى ووجهه لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة
بالاية على ما اشار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه
في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر
بمن جمع شرايط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على
عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه ولا بد من العلم بحصول
الشرط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام
المرتضى ره الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي طريق الى معرفة
صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة يستفتيه مر
حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا
والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول
كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة
والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس
من التجار والصناع وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت

هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظ وكذا مع التعدد والاتفاق
في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواءهم في المعرفة والعدالة
تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة
من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا
كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب ويحكى عن بعض الناس
القول بالتخيير ههنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم
بالعلم والبعض بالورع قال المحقق ره يقلد الاعلم لان الفتوى تستفاد
من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى
بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن   ذهب العلامة
في التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق
ومنع من ذلك المحقق فقال عند في شرايط تسويغ الفتوى ان يكون
المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم حكى والا فعرف نفتي بها اتى به بجميع اصوله
التي يبني عليها وقال في موضع آخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت
بعينها في وقت آخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان نسي
افتقر الى استئناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه
وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق ره اولى غير ان ما
ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد
حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل و
ليس بظاهر   لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في

العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع
على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي و
بلزوم العسر بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت
ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه وبعض اهل الخلاف من اجازه و
الحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا رديئة جدا لا
تستحق ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع
المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلو بالاجتهاد
وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية
الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحيا والحرج والعسر يندفعان
بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا وصولها
لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد و ح
فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان
كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى غيرها بعيد عن الاعتبار
غالبا مخالف لما نطق به من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى
الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب
في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين
الظنيين عند المجتهد تقتضي تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك
من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما
والرجوع الى البرآءة الاصلية وانما يحصل التعادل مع الياس من

الترجيح

الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض وعدم امكان
الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا في الاخبار لا
جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند
ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا
من رواة الآخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر
ابعد عن الخطأ من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي
حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الآخر في
وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم
والضبط قال المحقق ره رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم
محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل
بن يسار ونظائرهم على من ليس لهم تلك الحالة قال ويمكن ان يحتج لذلك بان له خاص
رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطأ واقرب في نقل الحديث على وجهه
فكانت اولى الثالث قلة الوسايط وهو علو الاسناد فيرجح لان احتمال العالي
الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة ره في علو الاسناد وان
راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط
اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطأ والغلط
~~اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان احتمال في العدد الاقل~~
انما يكون اقل لو تحققت اشخاص الرواة في الجنبين او تساووا في الصفات
اما اذا تعددت لو كانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بجيد

لان تاثير التذوير في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد او المساوات
في الصفات مستدرك لان المفروض في باب التراجيح استشارة
احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها
اذ لو جامع الآخر ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل استناد الترجيح
اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية
فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق
عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والآخر المعنى و
تعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان
لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يوخذ المروي لفظا ثم قال المحقق و
هذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل
الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروط بالضبط و
المعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل لا تقتضي التقييد بل مطلقا
لا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح
بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون احد الخبرين فصيحا
ولفظ الآخر ركيكا بعيدا من الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه
ظاهر واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب اذ
المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان تتاكد الدلالة
في احدهما بان تتعدد جهات الدلالة او يكون اقوى ولا يوجد مثله
في الآخر فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار القصر

المسافر بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم تفعل فقد والله خالفت
رسول الله صلى الله عليه وآله وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي
الآخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجاز لكن
مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه
في الآخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة
احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر آخر ودلالة الآخر
موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس هيهنا وجوها اخر كثيرة
والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفردا
بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص
والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وترجيح
ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على
المشترك بين ثلاثة معان ووجه دخولها فيما ذكرنا ان الاول يرجع الى
ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف
لان التضعيف يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور
الخارجية وهي اربعة الاول اعتقاد احدهما بدليل آخر فانه يرجح به على
ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الآخر قال
المحقق ره اذا عمل اكثر الطائفة على احدى الروايتين كانت اولى اذا
جوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح
واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الآخر له فيرجح المخالف

التعليل مر

على العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار
الشيخ ره حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه
بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه
معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى والثاني ان العمل بالناقل
يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب
تكثيره لانه يزيل حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني
ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما
يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد
وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم
الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة
اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد و
وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا جعلنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم
الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظ واما
المقرر فلوروده بعد ما نسخ ما رفعه الناقل فيكون هذا
اولى وكلتا الحجتين لا تنهض باثبات المدعى قال المحقق بعد
نقله للقولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال الحق انه اما ان يكون
الخبران عن الرسول ص او عن الائمة فان كان عن النبي ص وعلم التاريخ
كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ
يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا